Etnohistoria

Visión alternativa del tiempo

Luis Barjau

Coordinador



Colección Científica

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Etnohistoria

Visión alternativa del tiempo

COLECCIÓN CIENTÍFICA
SERIE ETNOHISTORIA

ETNOHISTORIA
VISIÓN ALTERNATIVA DEL TIEMPO

Luis Barjau
Coordinador

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Etnohistoria : visión alternativa del tiempo / coordinador Luis
Barjau. – México : Instituto Nacional de Antropología e Historia,
2006. 224 p. : il. ; 26 cm.— (Colección Científica ; 491.
Serie Etnohistoria)
ISBN: 968-03-0177-X

1. Etnohistoria – Alocuciones, Ensayos, Conferencias.
2. Etnohistoria – México. I. Barajau Martinez, Luis Humberto,
coord. II Serie.

LC: GN345.2 E86

Primera edición: 2006

Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN: 968-03-0177-X

Impreso y hecho en México.

Índice

XXV Aniversario de la Dirección de Etnohistoria. Inauguración

Pensar que esta celebración de los veinticinco años de la Dirección de Etnohistoria es un festejo doméstico sería alimentar un equívoco. Es todo lo contrario: estoy convencido de que este primer cuarto de siglo de vida institucional refleja un exitoso proyecto académico que, por encima de limitaciones y asuntos presupuestales, nos ha brindado a historiadores y antropólogos, dentro y fuera del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), materiales rigurosos, propuestas críticas, muchas sorpresas y no pocas satisfacciones.

Quiero aprovechar este momento para exponer la reflexión de alguien que siempre ha visto la etnohistoria con interés, pero desde la vecindad disciplinaria. Mi opinión será, pues, la de un etnólogo, aunque con el privilegio de haber mirado la antropología y la historia desde muchos de sus ángulos, y de haber descubierto buena parte de sus aristas.

Sin duda, mi primera aproximación a la etnohistoria comportó una suerte de extrañamiento. Sus rasgos me eran imprecisos, pero muy pronto descubrí que se trataba de un prejuicio, producto tanto de rigideces epistemológicas y formativas como de una lectura superficial de sus propuestas.

Tener en las manos las publicaciones de los etnohistoriadores y conocer de cerca sus proyectos a futuro originaron, de entrada, dos conclusiones: la primera, que se trataba de un proyecto intelectual respaldado por la especificidad de sus frutos, tan viable como necesario; la segunda, la urgencia de recapacitar sobre el ser de esa disciplina, sobre su pertinencia.

En este sentido, creo entender que la etnohistoria nació de una rebelión saludable. Un pequeño grupo de maestros y sus discípulos desarrollaron, hace poco más de tres décadas, un ejercicio crítico contra las estrecheces de una antropología y una historiografía que se negaban a ver ciertas particularidades de la realidad mexicana, entrecruzamientos espaciales y temporales que recorrían no sólo senderos poco transitados, sino experiencias que tendían puentes para reconocer con énfasis más definido la experiencia cultural pasada y entenderla como un hilo conductor de la historia.

Este distanciamiento separaba las sociedades indias de la complejidad nacional que las enmarcaba. La apuesta fue, entonces, ver desde adentro los conglomerados sociales indios y sus dinámicos mecanismos celulares de relación. Tal vez lo más interesante fue la fuga respecto de las descripciones impresionistas fijas en tiempo y espacio, siempre pautadas por el ojo observador, típicas de cierta antropología y, paralelamente, un alejamiento de los métodos ortodoxos de una historiografía que privilegiaba el vocabulario de los grupos en el poder y las razones de Estado en sus interpretaciones sobre los sistemas pretéritos.

Asombrosamente, lo que se lograba eran paisajes con ritmos cronológicos mensurables desde un horizonte histórico propio, susceptible de ser analizado en sus documentos, producciones y símbolos, en sus maneras de apropiarse del mundo y, sobre todo, en su difícil relación con los grupos en el poder que los dominaban sin integrarlos. Esa rebelión disciplinar devino entonces en importantes descubrimientos para la antropología y la historia. Uno de sus resultados fue ofrecernos otras perspectivas de la realidad, mediante eficaces explicaciones sobre continuidades, adaptaciones y rupturas de las sociedades y grupos indios en el contexto mayor de un virreinato y una nación construidas a contrapelo de ellas.

Por lo anterior, estos veinticinco años de la Dirección de Etnohistoria resultan una marca intelectual ya imposible de hacer a un lado. El carácter de la "historia de la etnohistoria" en el INAH fue, desde siempre, el de un gran proyecto dirigido no sólo a la acumulación de saber ciertamente erudito, sino también al desarrollo de un conocimiento susceptible de aplicarse a la realidad histórica indígena.

Su signo ha sido el de la vocación humanista que suma la curiosidad por el pasado integral de sociedades indias a la convicción de su utilidad social presente como conocimiento vivo, como realidad orgánica. De ello da fe el trabajo constante, y sobre todo coherente, tanto de los fundadores de la disciplina como de quienes a lo largo de los años han dado cuerpo y sentido a esta Dirección y ofrecido persistentemente a la comunidad académica su trabajo.

En los etnohistoriadores encontramos las semillas de una especialidad que, como muchas otras al momento de nacer, enfrentó problemas prácticos, teóricos y metodológicos, mismos que aún no están del todo saldados. Uno de ellos, sin duda, es el de la explicación misma de su perfil. El verdadero reto de la etnohistoria, sin embargo, se dio ya en su configuración disciplinaria, en las exigencias de erudición de quienes la practican, que la obligan a mantener prudente y significativa distancia respecto de sus orígenes principales y evidentes —la historia y la etnología— sin abandonar sus principios propios, singulares.

No veo en ello una deficiencia, sino una virtud, ya que la tensión metodológica y la discusión teórica se han reflejado en los distintos enfoques con que se realizan las investigaciones. De hecho, creo que son ejemplares: la pluralidad de perspectivas es, indudablemente, una riqueza que debe preservarse y promoverse en cualquier proyecto intelectual.

La etnohistoria es hija de la revuelta que las disciplinas humanistas vivieron a lo largo del siglo XX en contra de la ominosa pretensión de verdad única, basando su propuesta en la observación cada vez más especializada de los fenómenos sociales. Si bien por medio de la categoría de tolerancia se aceptaba la existencia de diferentes discursos, la figura del Otro —el Otro indio, el Otro negro— se encontraba subordinada a los ejes narrativos que dotaban de certeza monolítica a nuestra matriz civilizatoria.

La etnohistoria es hoy al mismo tiempo objeto y agente de una transformación radical de nuestra perspectiva intelectual, y esto es así por dos razones. En primer lugar, por la posición privilegiada de su objeto de estudio: la interrelación de las culturas por obra de los grandes desplazamientos de grupos lejanos hacia determinados pueblos y latitudes, que propició la búsqueda de vocabularios específicos para explicar esa articulación.

En segundo lugar, porque la última gran interrelación civilizatoria fue, sin duda, el encuentro de Occidente con las civilizaciones indias —mesoamericanas y norteñas—, lo que favoreció que el desarrollo de la etnohistoria tuviera especial interés en México.

Sin embargo, más allá de este proceso inmerso en peculiaridades históricas propias de nuestro país, la etnohistoria traza una ruta y constituye una apuesta que en sí mismas movilizan la idea general de la antropología.

A partir de esos atributos se crearon fuentes particulares sólo posibles de consultar y leer mediante los instrumentos que da la especialización. Así lo supieron ver los fundadores de la disciplina.

Hagamos aquí en su honor un ejercicio de memoria, tracemos una pequeña genealogía.

Los nombres de Wigberto Jiménez Moreno y de Carlos Martínez Marín están en la raíz de la etnohistoria mexicana. En la década de 1960 discutieron con éxito los fundamentos de la especialidad en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Para entonces, ambos estudiosos gozaban de un bien ganado prestigio entre sus colegas, tanto por la fuerza de sus conocimientos y argumentaciones académicas como por poseer esa rara cualidad de encontrar las relaciones entre las distintas realidades históricas y plantear proyectos de interpretación general. El maestro Jiménez Moreno había dirigido el Museo Nacional de Historia, Castillo de Chapultepec, y fundado la actual Dirección de Estudios Históricos del INAH. El profesor Martínez Marín había sido miembro fundador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, y sus trabajos alentaban los estudios del pasado indio virreinal.

Ambos eran afamados eruditos y muy queridos profesores. Tanto el entusiasmo que imprimieron en sus debates como su defensa de la singularidad de la etnología histórica, fueron sin duda las claves del éxito que se desdoblaría en una propuesta institucional. Son principalmente ellos dos a quienes con justicia podemos reconocer como pilares; sus filiaciones, que hoy se cuentan por decenas, poblaron de investigadores e investigaciones el INAH y el Centro de Investigaciones Superiores del INAH (CISINAH), hoy CIESAS, por mencionar tan sólo dos instituciones.

Don Carlos Martínez Marín proporcionó los cimientos teórico-metodológicos e informativos que definieron vocaciones desde la ENAH en los años sesenta, y que consolidaron la licenciatura en etnohistoria en 1977. Don Wigberto Jiménez Moreno desdobló su viejo proyecto de estudio sobre la Cuenca de México, en un primer intento fundacional del Departamento de Etnohistoria en 1976.

Un tercer nombre se agrega a la lista primigenia: el de la muy querida y recientemente desaparecida maestra Barbro Dahlgren, primera directora del Departamento a partir de su constitución formal, el 1º de julio de 1977. Son memorables las discusiones entre Jiménez Moreno y la maestra Dahlgren en torno de la génesis del proyecto seminal que hoy celebramos. Desde entonces, otros proyectos dieron aliento al novedoso equipo institucional, como el de la etnohistoria de la Mixteca y el de Occidente, y los de las regiones noreste, noroeste y sureste del país.

No hemos olvidado el proyecto original de la etnohistoria del Valle de México, ni el estudio de sus procesos de cambio. Uno de sus primeros logros cristalizaría en 1978, al enlazar el Departamento de Etnohistoria con el gran proyecto del Templo Mayor, que culminó con la publicación del entrañable libro *Corazón de Cópil* que, por cierto, pronto será reeditado.

A raíz de lo anterior, numerosas e importantes obras se han publicado durante las gestiones de la maestra Emma Pérez-Rocha, Jesús Monjarás y Luis Barjau. No es mi intención hacer un recuento de todos los logros, pero no puedo soslayar trabajos como la *Historia general de la Antropología en México,* la edición de las obras de Robert Barlow y Paul Kirchhoff, o la edición erudita de diversos códices y fuentes para la historia indígena, como el códice Kingsborough, que se exhibió en Londres en la muestra *Aztecas*; el de Tlatelolco, la Ordenanza del Señor Cuauhtémoc; o los papeles de fray Francisco de Burgoa y los escritos completos de Chimalpahin en náhuatl y su traducción al castellano. Tampoco pueden pasarse por alto los trabajos de índole interpretativa sobre la religión de los mexicas y los mitos cosmogónicos del México indígena.

La etnohistoria en México es ya una actividad académica de intensa vocación sociocultural propia, abocada a la reflexión sobre ese mundo fascinante que se configuró tanto en Mesoamérica y el norte prehispánico como al contacto con españoles desde el siglo XVI; universo que durante el virreinato sumaría a africanos y asiáticos, lo mismo que en su no menos dramático ser histórico decimonónico y del siglo XX.

Éstos son tan sólo algunos nombres y hechos que han enaltecido los primeros veinticinco años de la "historia de la etnohistoria" en el INAH. Faltarían muchos por nombrar, pero su vocación y entrega tiene dignos representantes que no permitirán su olvido.

Con motivo del aniversario que marca el cuarto de siglo de su existencia, quiero evocar el espíritu de transformación que vivieron la filosofía y las disciplinas humanistas de las cuales somos todos herederos, y del que la etnohistoria es tal vez su más destacado resultado. Uno de los grandes representantes de este cambio radical fue Gaston Bachelard, cuyas palabras me parece que prefiguran la reflexión para que la etnohistoria constituya una visión alternativa de la historia. Bachelard dijo alguna vez, a propósito de su cruzada contra los obstáculos epistemológicos:

> Se confunde casi siempre la acción decisiva de la razón con el recurso monótono a las certidumbres de la memoria. Lo que se sabe bien, lo que se ha experimentado muchas veces [...] da una impresión de coherencia objetiva y racional. El racionalismo toma entonces un gustito escolar [...] es acogedor como una tradición [...] ¡Y sin embargo, para pensar, en primer lugar habría tantas cosas que desaprender!

Desaprender, reconstruir, enseñar, difundir: éstas son algunas de nuestras tradiciones en el INAH, cuyos signos marcaron los desafíos que enfrentarán nuestras disciplinas en los años por venir, más allá de las limitaciones y problemas de índole presupuestal. Entre los más sentidos efectos de la labor de la etnohistoria ha estado el de sacudir la inercia y a veces la arrogancia disciplinaria que fragmentan nuestra idea de la experiencia humana, y entre sus mayores virtudes está la de reconocer los infinitos pliegues que definen nuestra visión de las cosas, en especial, los innumerables vasos comunicantes del mundo mexicano.

Queridos colegas de la Dirección de Etnohistoria; maestro Barjau, a cada uno de los investigadores que dan vida a la Dirección de Etnohistoria les expreso, en nombre de la comunidad del Instituto, nuestro más sincero reconocimiento y el deseo de que su desarrollo profesional siga agregando para el INAH y para el país, nuevas preguntas al mapa nebuloso de la historia, y a la antropología, a veces ensimismada y aislada.

Por su trabajo, por los resultados obtenidos a lo largo de todos estos años, muchas felicidades y gracias a todos ustedes.

Etnólogo Sergio Raúl Arroyo
México, D. F., 2003

Palabras sobre el congreso XXV años, fundación de Etnohistoria

*Luis Barjau**

A la inauguración del congreso acudieron los conductores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), el etnólogo Sergio Raúl Arroyo, director general; el doctor Moisés Rosas, secretario técnico y Gloria Artís, coordinadora nacional de antropología, además de los investigadores del área, a quienes se les dio un reconocimiento por los veinticinco años de fundación de la investigación etnohistórica en México. Este evento fue dedicado a la doctora Barbro Dahlgren, por que fue la primera directora del entonces Departamento de Etnohistoria del Instituto.

Asimismo se invitó al profesor Carlos Martínez Marín, fundador e impulsor de los estudios de etnohistoria en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), quien no pudo asistir, pero los profesores externos René Acuña, Johanna Broda, Hildeberto Martínez y Sergio Quezada, aceptaron gentilmente participar como ponentes. A lo largo del evento se escucharon los trabajos de los diversos temas de la especialidad, tantos como para reconocer en su conjunto una muestra significativa de la investigación etnohistórica que se realiza en México.

La definición de esta especialidad despertó una polémica que aún hoy está abierta, y representó un reto para la investigación antropológica, el quehacer de los historiadores y la creatividad de otros académicos.

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

La etnohistoria es historia y algo más en el contexto del contacto de Occidente con Mesoamérica, en el cual los historiadores tratan de narrar el pasado de sociedades que originalmente no registraron sus peripecias mediante la escritura alfabética.

Los etnólogos fueron tradicionalmente especialistas en sociedades preliterarias. De tal modo que en América extendieron el campo de la historia, valiéndose de sus propios métodos, para poder considerar el pasado de sociedades del que ya tenían comprensión por medio de la etnografía.

La etnohistoria fue al mismo tiempo extensión del campo de la antropología, para que la historia pudiera indagar más allá de sus fronteras. El prurito formal de la historia, que ha servido ambiguamente para presumir una definición de su campo de estudio referido a sociedades con escritura, nació porque la misma historia cobró su factura en la propia sociedad que la creara: Grecia. Así, la historia fue un ejercicio sobre todo de la propia memoria: Heródoto narraba el pasado de su propia cultura.

El caso tardío del encuentro de Occidente con Mesoamérica, creó una problemática distinta a la de la tradición narrativa de la historia griega u occidental.

En la Mesoamérica del siglo XVI nació el fenómeno de una sociedad cuyo pasado no fue narrado con escritura alfabética por sus propios

artífices, sino por los españoles; al mismo tiempo que la lengua náhuatl y otras se fijaban con caracteres latinos que permitieron escribir de ese modo por primera vez. El pasado indígena fue contado por extraños que habían escuchado narraciones orales en náhuatl, y refirieron así, por primera vez, una historia de pueblos sin escritura alfabética, contada con el alfabeto castellano. Al mismo tiempo, indígenas nobles estudiosos del latín y del castellano, crearon por primera vez también, textos de su propia historia en lenguas extranjeras. No podemos olvidar que la historia indígena fue narrada con anterioridad también por tradición oral y con el registro pictográfico de los códices.

Un investigador dijo que los etnohistóricos son "estudios antropológicos hechos con base en documentos históricos", "conceptos sobre su propia historia que tiene un grupo dado" y "estudios sobre la formación y desarrollo de un grupo étnico".

A la larga estos estudios resultaron ser en México "la parte importante del crecimiento de la antropología en el último medio siglo". El etnohistoriador, pues, resultó ser, simultáneamente, una suerte de "antropólogo de archivo"[1] y de historiador de la cultura; y aun recurriendo a las mismas fuentes que el historiador, a las mismas áreas geográficas, a la misma población, al mismo periodo, e incluso, al mismo tema, convierte sin embargo, el material histórico en material etnográfico; esto era lo que se decía hace algunas décadas. Es decir, estudia los materiales: fenómenos tales como los sistemas de parentesco, el ciclo de vida, la teología imbuida en su religiosidad, la mitografía, el análisis del discurso y la semiótica, entre otros asuntos que el historiador no suele estudiar, aunque algunos lo hagan. En fin, las fronteras disciplinarias pueden ser tan imprecisas como los temas que usualmente aborda cada una, pero subsiste una exigencia formal para reconocer los campos de las especialidades, de otro modo no podríamos describirlas.

[1] Véase Alfredo Jiménez Núñez, "El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana", en *Revista española de antropología americana*, núm. 7, p. 168.

Se propugnaba también por descubrir la visión propia del mundo indígena; para intentar "corregir la versión, natural y humanamente etnocentrista, de los españoles", como observó un etnohistoriador peninsular.

En la década de 1960, Richard Adams observaba que en Estados Unidos las opiniones sobre el significado de la etnohistoria se dividía en dos cuestiones fundamentales: una, que la etnohistoria era una historia aparte, de los indios; y dos, que se distinguía por el uso de materiales documentales sobre indios y otros pueblos.[2]

Charles Hudson observó que el término significa "la aplicación del método histórico a los tipos de culturas y sociedades que estudian los antropólogos sociales en su trabajo de campo".[3]

El resultado escrito del contacto de Occidente con Mesoamérica ofrece la posibilidad de estudiar la interdependencia de los elementos del sistema, de los sistemas completos mismos y, además, su interacción con la ecología cultural o el medio natural.

Como es una disciplina moderna, cuyo objeto de estudio se podría sintetizar como el fenómeno de transformación radical de dos sustratos civilizatorios distintos, se distingue la situación sociocultural de partida de ambos rubros, así como la resultante de su interacción.

No es que para la historia, o para la antropología, dicho fenómeno hubiera sido completamente ajeno y no lo aludieran en sus estudios, pero para la etnohistoria representó su propósito central y se abordó con un método interdisciplinario, que contempla dos dimensiones de los grupos sociales: la espacial y la temporal. En dichos propósitos están presentes, como sustrato fenoménico, las peripecias de la construcción de una nueva entidad sociocultural; en nuestro caso, el surgimiento y la evolución de la concre-

[2] Richard Adams, "Ethnohistoric research methods: some Latin American features", *Ethnohistory*, vol. 9, núm. 2, 179-205, *apud*. Alfredo Jiménez Núñez, "Sobre el concepto de etnohistoria", Primera Reunión de Antropólogos Españoles, Universidad de Sevilla, España, 1975, p. 93.

[3] Alfredo Jiménez, "Folk history and ethnohistory", *Ethnohistory*, vol. 13, núms. 1, 2, pp. 52-71.

ción cultural nueva que es base de la nacionalidad. La etnohistoria sí estudia problemas históricos, pero descubre problemas antropológicos como los sistemas de parentesco, la especificidad local de la magia y la religión, el sincretismo cultural y el contenido ideológico del caciquismo, para citar pocos ejemplos.

El término, junto con su premisa teórica básica, se usó por primera vez en la Viena de 1930 por Fritz Röck, en el grupo de los estudios vieneses, para la historia cultural africana, que se constituyó como una reacción directa hacia la Escuela vienesa de cultura y etnología histórica.

En algunas de las definiciones cobró mucha relevancia dar a conocer la necesidad de la versión de los propios actores de ciertas etnias, aunque la opinión de éstos, inmersos en ciertos rituales, no nos podrían hablar de sus móviles psicosociales ni antropológicos.

En todo caso, la visión interna del aspecto ritual muchas veces puede servir también para ilustrar una historia de las mentalidades, y no siempre para conocer las causas de dichos fenómenos.

En México, el investigador que hizo un recuento importante de las definiciones existentes de la etnohistoria, a más de haber discutido el problema y de haber propuesto una definición propia de mucha trascendencia, fue el profesor Carlos Martínez Marín,[4] quien observó que el nacionalismo y el indigenismo contaron con la aportación de la etnohistoria y que así se fundó un "presente en la historia de un pasado propio".[5]

La etnohistoria resultó así una herramienta académica fundamental para un amplio movimiento político que se propuso la descolonización. La liberación desde luego no terminó con la firma de la independencia, pues la dominación subsistió de manera sutil, enlazada en las diversas y profundas ramas de la cultura de hegemonía que ejerce el bloque occidental en muchas regiones del mundo.

Dice Martínez Marín:

> En última instancia, creo que la etnohistoria puede ser definida como la explicación diacrónica y sincrónica de la cultura del hombre y de las sociedades, tratando de comprender mejor su estructura y su desarrollo histórico. [...] Tiene por objeto la reconstrucción histórico-cultural de los grupos indígenas autóctonos independientes, de los [...] sometidos al poder colonial, de grupos con cultura tradicional y de grupos modernos marginales y de sus relaciones con los demás.

Para terminar, la etnohistoria estudia sociedades autóctonas preliterarias, que fueron permeadas política y culturalmente y, por lo tanto, colonizadas; pero también sociedades europeas en el momento que han interactuado con las primeras, y a esa interacción, que generó una secuela cultural distinta, creadora de una nueva realidad sociocultural de importancia universal.

Como observación autocrítica final, tendríamos que aceptar que si bien todas las definiciones conocidas propugnan estudiar la interacción cultural, la totalidad de los estudios etnohistóricos mexicanos ha atendido un solo polo de esa interacción, puesto que no se ha abordado el otro polo bajo la óptica del estudio de la cultura; si se abordara seguro que nuestros resultados se enriquecerían.

En este libro se expone un compendio temático de la importante actividad de los etnohistoriadores en México y otros ámbitos. Esta muestra enriquecerá la investigación que desde este paradigma se realiza en la actualidad.

El lector tiene en sus manos una suerte de antología de textos que da a conocer las investigaciones de los estudiosos del área de etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia, además de una muestra representativa de los temas que se están abordando en otras áreas de estudio.

[4] Carlos Martínez, "La etnohistoria: un intento de explicación", *Apuntes de etnohistoria*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1976, época 1, núm. 1.

[5] *Ibidem*, p. 11.

La etnohistoria en el Instituto Nacional de Antropología e Historia

Luis Barjau

La antropología, como ciencia, vino a ocupar un espacio muy particular entre las humanidades: el que observó al hombre actuar dentro de la historia de la cultura. Ninguna otra disciplina se había propuesto una tarea tan vasta en lo que se refiere al ser humano y su huella por el mundo.

Por su propia amplitud la antropología también se vio forzada a especializarse en disciplinas que pudieran contemplar de manera concreta los grandes ítems que se proponía escudriñar. Para estudiar los vestigios materiales del pasado y sus interrelaciones culturales se apoyó en la arqueología. Para observar sociedades preliterarias en un principio improvisó a la etnología, aunque ésta después ampliara su margen, justificadamente, al examen general del fenómeno de la cultura. Con la lingüística pudo abarcar el proceso de la génesis y la estructura de las lenguas, y con la antropología física abordó la evolución del hombre y las improntas dejadas por éste a su paso.

La etnohistoria es la más tardía de las disciplinas de que echó mano la antropología con objeto de estudiar una particularidad ulterior del desarrollo de las culturas: la interrelación de éstas debido a los grandes desplazamientos de grupos lejanos hacia determinados pueblos.

La última gran interrelación de civilizaciones fue sin duda el encuentro de Occidente con Mesoamérica. Esto favoreció que el desarrollo de la etnohistoria tuviera especial interés en México, al punto de haber fungido esta particularidad como tierra fértil para el enriquecimiento de la etnohistoria. Así se especializaron muchos antropólogos locales y fue así también que muchos extranjeros acudieron a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), tomada como trinchera para explorar el amplio mosaico de las culturas locales en interacción histórica con otras, llegadas de afuera.

En el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) esta materia ha permitido examinar, mediante importantes obras creadas por nuestros investigadores, el acervo bibliográfico más temprano del país, constituido por las obras clásicas del siglo XVI. Ha sido también el auxiliar más importante, aunado a la arqueología, para la creación de nuevas obras que pasan, también, a formar parte de nuestro patrimonio.

Si bien es cierto que en México se estudiaba, de tiempo atrás, la historia antigua, la etnografía antigua o llamada histórica, no fue sino hasta la década de 1950 que se empezó a utilizar el término "etnohistoria" como sustituto de aquella materia que no acertaba a diferenciarse de la historia en sí. Y aunque la polémica se dio aquí por influencia de la antropología estadounidense, hoy existe mayor certeza para afirmar que fue en México donde la disciplina encontró su ambiente natural debido a la riqueza intercultural que caracteriza toda la historia del país.

Sin mayores riesgos puede afirmarse que, por ese contexto cultural y la actividad académica

que lo estudia, la disciplina fue adoptada en nuestro país con el sesgo particular que la considera de procedencia etnológica, pero que también la considera una amalgama de métodos históricos y perspectivas teóricas de la antropología. Todo ello con objeto de estudiar, simultáneamente con dimensión temporal y espacial, las muchas culturas locales y los diversos grupos que observa la antropología en el gran proceso de la nación.

Los años setenta del siglo XX fueron particularmente importantes para la consolidación de la etnohistoria: en 1974 se fundó el Centro de Investigaciones Superiores del INAH (CISINAH), que después fuera Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), en el que se llevaron a cabo importantes investigaciones de etnohistoria. Las aportaciones fueron relevantes porque se desarrollaron proyectos sobre la Cuenca de México, Michoacán y la región de Puebla-Tlaxcala. Este organismo nació bajo la dependencia nominal del INAH, aunque después se hizo independiente. En 1977 se fundó en el INAH el Departamento de Etnohistoria, dirigido entonces por la doctora Barbro Dahlgren, a la vez que en la ENAH se creaba la licenciatura de etnohistoria, que habría de representar la institucionalización de la enseñanza de la materia en México.

La formalización de la enseñanza también tuvo antecedentes importantes desde 1955 en la ENAH, sin importar que dicha materia todavía se enseñara dentro de la especialidad de etnología. También, desde 1960 se formuló un programa propio de la especialidad, aunque todavía supeditado formalmente a la etnología.

A la par que surgía el CISINAH, cobraba vida un movimiento en la ENAH que renovaría y fortalecería, ya como especialidad independiente, la etnohistoria. Los planteamientos de entonces —teóricos, metodológicos e informativos— fueron propuestos por el profesor Carlos Martínez Marín y por Barbro Dahlgren.

El INAH, entre otras actividades de su competencia, ha jugado un papel crucial tanto en el estudio, como en la edición y difusión de las fuentes primarias que ahora se consideran etnohistóricas. Por eso fue atendida la propuesta inicial del profesor Wigberto Jiménez Moreno que tuvo un primer intento de instauración en 1976, y otro al año siguiente encabezado por la doctora Dahlgren, con los planteamientos de Jiménez Moreno, quien ya había sugerido varios programas. A saber: a) etnohistoria del Valle de México, con especial atención a los estudios del cambio; b) etnohistoria de la Mixteca; c) del centro y norte del país; d) etnohistoria de Occidente; e) del Noroeste; f) del Noreste y, por último; g) del Sureste. El 1º de julio de 1977 se crearía, pues, el Departamento de Etnohistoria con la conducción de la maestra Dahlgren.

Al año siguiente, en concordancia con el gran proyecto del Templo Mayor, el Departamento de Etnohistoria contribuyó con sus métodos y técnicas ya propios, para enriquecer los planteamientos derivados de las excavaciones en el centro mismo de la antigua Tenochtitlan, revisando veintiún fuentes escritas del periodo colonial temprano. Este proyecto culminó con la edición de un importante volumen titulado *Corazón de Cópil*, que pronto será reeditado, que indaga los datos fundamentales de esta figura histórica y mitológica, en cuyo pecho se puede decir que se erigió el símbolo esencial de la nación mexicana. Esto porque se dijo que sobre el corazón de este personaje, hijo de Malinalxóchitl, hermana ésta del numen Huitzilopochtli, creció la planta del nopal donde se posara el águila que devora una serpiente, motivo fundamental de la bandera nacional.

El segundo jefe del Departamento fue la maestra Emma Pérez-Rocha, quien a partir de 1978 continuó el proyecto de Dahlgren y creó el programa Cuenca de México. También se creó un importante curso sobre Mesoamérica que impartió el profesor William Sanders.

En octubre de 1983 ocupó el cargo el profesor Jesús Monjarás-Ruiz, bajo cuya jefatura se concluyeron dos proyectos individuales que ampliaron la temática de investigación de la dependencia: *Los dominios de la plata*, de Gilda Cubillo y el estudio del Códice Kingsborough, de Perla Valle. Además de los individuales, se crearon los

proyectos colectivos *Mesoamérica y el centro de México* y *Mitos cosmogónicos del México indígena*, ambos resultaron en dos volúmenes. Otros proyectos adicionales, y en colaboración con otras instituciones académicas del país fueron la edición de las obras de Paul Kirchhoff, de Robert Barlow, de fray Francisco de Burgoa y de Wigberto Jiménez Moreno. Por último, se creó el importante proyecto *Historia general de la antropología en México*, coordinado por el maestro Carlos García Mora, que culminó con la edición de doce volúmenes.

En 1984 se realizó el primer Congreso de Investigación del Departamento y en 1987 se celebró el segundo, que conmemoró los diez años de creación de esta área.

A partir de agosto de 1998 asumió el cargo el maestro Luis Barjau con el propósito de crear un solo seminario colectivo. Este seminario produjo la obra *Integración y desintegración, la etnohistoria de México*, de reciente aparición, que contiene trece ensayos derivados de los proyectos personales en curso y que abarcan parte de la etnohistoria de Tacuba, Coyoacán, el Golfo de México, Tenochtitlan, Jilotepec, Morelos, Michoacán, Ecatepec, Nueva Galicia y Yucatán.

Se editó, con la aportación del Gobierno del Distrito Federal, un códice mexicano que resguarda la Universidad de Tulane y que era prácticamente desconocido por nuestros nacionales: *La ordenanza del señor Cuauhtémoc*, con traducción y paleografía del náhuatl del profesor Rafael Tena Martínez y con importante estudio preliminar de la maestra Perla Valle. Se han editado también seis libros y siete artículos, todos científicos.

A partir de junio de 2002 el seminario permanente de etnohistoria entró en una segunda etapa que se propone, primero, conjuntar y resumir todas las definiciones existentes sobre la etnohistoria, con fines didácticos y de divulgación. En segundo lugar, abrir una discusión intensa sobre dichos conceptos, con la expectativa de crear una definición propia del área de la etnohistoria. Como resultados, están previstos dos libros, uno por cada instancia de esta segunda etapa del seminario.

La etnohistoria en México es ya una actividad académica de intensa vocación sociocultural propia, abocada a la reflexión sobre ese mundo fascinante que se configuró en Mesoamérica y que prosiguió por el momento dramático e inédito del encuentro con Occidente.

VISIÓN HISPANA DE LA ETNOHISTORIA. REFLEXIONES SOBRE SUS ENFOQUES

*Amalia Attolini Lecón**

INTRODUCCIÓN

Desde hace algún tiempo, en la Dirección de Etnohistoria se lleva a cabo el seminario "Conceptos sobre etnohistoria. Reunión de los martes". El objetivo fundamental de este seminario es hacer una revisión crítica de las distintas corrientes de pensamiento, nacionales y extranjeras, que propiciaron el surgimiento de nuestra disciplina y que han ido conformando su propia estructura.

El análisis de las diversas lecturas realizadas generaron entre los investigadores de este centro de trabajo una serie de inquietudes e interrogantes que se han concretado poco a poco en ciertas facetas de lo que entendemos por etnohistoria: su naturaleza, sus categorías y conceptos, el objeto de estudio, los problemas del conocimiento, la metodología, y las fuentes para el entendimiento del pasado de los distintos pueblos de América.

Un primer tema importante para nosotros fue el de la definición de Etnohistoria; para este fin, nos dimos a la tarea de revisar varios textos y emprendimos la lectura de diferentes autores que se abocan a esta cuestión. De entre todos ellos fuimos reconociendo que había por lo menos cuatro escuelas donde se estudia, trabaja y concibe la Etnohistoria como una disciplina. Las mismas se ubican principalmene en México, Estados Unidos, Perú y España. Por ello quisimos hacer un recuento de cómo germinó en cada uno de estos países la disciplina que hoy nos congrega, cómo se ejerce y quiénes son sus representantes. Así surgió nuestro interés por las ideas expresadas por los antropólogos españoles, los antecedentes que conformaron su visión sobre la etnohistoria, las investigaciones que han desarrollado en América y a quiénes podríamos considerar como sus representantes.

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

LOS INICIOS

Es de todos conocido que el descubrimiento y la conquista de América constituyen uno de los mayores fenómenos de contacto entre culturas de que se tenga memoria. Esta fue la premisa que llevó a un grupo de antropólogos, en el Seminario sobre la Etnología y la Antropología Social de la América Media, celebrado en Nueva York en 1949, a reflexionar sobre la necesidad de un conocimiento más profundo de las transformaciones que las culturas nativas sufrieron a partir del siglo XVI, como consecuencia de este fenómeno. También se planteó la necesidad de una disciplina que se ocupara del estudio de ese momento crucial de la historia, con sus propias técnicas, métodos y objetivos.[1]

[1] Los planteamientos y las propuestas que se derivaron de este seminario integraron la publicación *"Heritage of conquest. Ethnology of Middle America"*, editada por Sol Tax en 1952.

Algunos de los participantes en esta reunión, como Wigberto Jiménez Moreno, Paul Kirchhoff, Pedro Carrasco y otros, destacaron la necesidad de estudiar el trasfondo colonial de Mesoamérica. Se planteó que había algunos especialistas dedicados a la investigación arqueológica y otros a la investigación etnológica. Sin embargo, el periodo intermedio al que Kirchhoff llamó "la etnografía del precontacto", así como la etnografía del periodo de contacto, no habían sido considerados en las investigaciones de aquel momento.[2]

Entonces era preciso realizar investigaciones sobre el proceso de aculturación,[3] que tuvo lugar especialmente en las primeras décadas que siguieron al contacto entre las culturas hispana y mesoamericana. Fue George Foster quien, a partir de sus observaciones de campo en diversas poblaciones de España, entre 1949 y 1955, desarrolló un esquema metodológico sobre la teoría de la aculturación, en el cual planteaba dos conceptos centrales: el de la "cultura de conquista" o "cultura de contacto" y el de la "cristalización cultural".

El concepto de "cultura de conquista" era concebido como "la totalidad de influencias donadoras, cualquiera que sea su origen, que se ejercen sobre una cultura receptora, canal por el cual las normas dominantes, los valores y las actitudes del grupo más fuerte se trasmiten al más débil"[4] como resultado de procesos que tamizan la cultura en expansión, seleccionando un alto porcentaje de los elementos que se encuentran en ella y determinando nuevos procesos culturales.

Dentro de este modelo, también se tomaron en cuenta los mecanismos sociales y psicológicos con que los pueblos receptores aceptan o rechazan discretamente los elementos que se les presentan en aquellas situaciones en las que se les permite la elección.

El segundo concepto, el de "cristalización cultural", se ocupa de la dimensión temporal, planteando que la secuencia de los factores culturales de la "cultura de conquista", es la que determina las formas finales ya estables de una sociedad aculturada.[5]

Con estas afirmaciones, Foster señalaba la necesidad de conocer la cultura específica de los españoles que llegaron al Nuevo Mundo agregando que, la cultura hispanoamericana no era en esencia un fiel reflejo de la española, sino una nueva cultura que surgió como consecuencia de las condiciones particulares que se dieron en las sociedades conquistadas.

En los años siguientes los investigadores más experimentados siguieron declarándose en el mismo sentido, y distintos especialistas se concentraron en Mesoamérica a causa de su riqueza arqueológica, histórica y de datos modernos que ofrecía un terreno ideal para el estudio del cambio cultural a través de una larga secuencia temporal. Sin embargo, como lo expresara Carrasco, "estos estudios se han llevado a cabo usualmente por diferentes especialistas centrados en temas completamente diversos y con pocos problemas en común".[6]

Posteriormente hubo otras oportunidades para analizar esta problemática, las que derivaron en un encuentro organizado por la American Anthropological Association en Seattle, sobre la América Media y el papel que desempeñaban los materiales históricos. Cabe destacar la participación que en aquel momento tuvo Pedro Carrasco, quien criticó el hecho de que los antropólogos sociales no tomaran en cuenta el valioso acervo que representaban los documentos emanados de la conquista en toda su extensión.

[2] *Ibidem*, p. 296.

[3] El concepto de aculturación ha sido cuestionado en los últimos años por la implicación de pasividad de la cultura dominada. En este texto sólo se incluye para entender el enfoque que tuvieron los estudios de "contacto cultural" realizados sobre América en la segunda mitad del siglo XX.

[4] George M. Foster, *Cultura y conquista. La herencia española en América*, Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, México, p. 36.

[5] *Ibidem*, p. 389.

[6] Pedro Carrasco, "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development", en *American Anthropologist*, vol. 63, 1961, p. 494.

LA ETNOHISTORIA EN ESPAÑA

Estas inquietudes trascendieron hacia el viejo continente y fueron la base para que los antropólogos del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Sevilla, a finales de la década de los sesenta, emprendieran nuevas investigaciones en este sentido. El más importante difusor y autor de conceptos y lineamientos que dieron sustento a la disciplina etnohistórica en España, fue el doctor Alfredo Jiménez Núñez.

Su primera afirmación fue que el desarrollo cultural de América es un proceso continuo y de naturaleza semejante, que comienza con la llegada de los primeros hombres a América y continúa hasta el presente, y que "debemos intentar reconstruir, analizar e interpretar como un todo. La diferencia y complemento entre especialización de áreas, épocas o temas y una interpretación general con arreglo a un mismo cuerpo teórico es una cuestión que representa la clave de una auténtica y plena interpretación de ese proceso social".[7]

Desde esta perspectiva, Jiménez Núñez se pronunció por derribar las barreras disciplinarias o cronológicas, integrar esfuerzos y explotar todos los materiales disponibles, cualquiera que fuera su naturaleza.

En cuanto a la tarea común de reconstruir e interpretar el proceso total del desarrollo cultural de América, subraya la contribución que aporta el método etnohistórico, y nos dice: "Así como la arqueología es el método fundamental, para el largo periodo prehispánico, y la etnología entendida en sentido estricto y más tradicional, es la fuente básica para el conocimiento de las actuales culturas indígenas de América, la Etnohistoria es el método más importante para los siglos que van desde el contacto con las culturas europeas hasta el presente".[8]

En otro sentido, este autor también compartía la preocupación de sus colegas americanos sobre la importancia de estudiar el llamado periodo colonial como etapa crucial de la historia de las culturas indígenas de América, y también como fuente indirecta de conocimiento para el periodo prehispánico e incluso, para el presente. Jiménez Núñez consideró entonces que compete a una nueva rama de la antropología —la etnohistoria— la tarea de investigar a través de las fuentes documentales, tanto indígenas como españolas, la problemática de la cultura indígena en los tres siglos del dominio hispano.

Entre los conceptos que Jiménez acuñó, uno que importa destacar es el de la *línea base* y explica que en cada área cultural y en la historia de cada grupo de la etapa prehispánica hay un momento final que se pone en contacto con la cultura europea: ese tiempo es esencialmente prehispánico y también es comienzo del nuevo periodo, siendo su situación cultural lo que él llama "línea base", sobre la cual se desarrollará el proceso de contacto y cambio.[9] Para el establecimiento de la misma resultan indispensables los papeles de archivo, con el fin de establecer el estado en que los europeos encontraron la cultura indígena en cada rincón y en cada momento.[10]

Esta propuesta constituyó uno de sus mayores aportes al pensamiento teórico de la época, y para llevarla a cabo, profesores y estudiantes graduados del Seminario de Antropología Americana iniciaron un proyecto de investigación. En una primera fase, se dieron a la tarea de recopilar y evaluar fuentes publicadas e inéditas que contuvieran información de carácter etnográfico correspondiente a las culturas americanas en vísperas de su contacto con los españoles, y a la cultura hispana de principios del siglo XVI, más concretamente la relativa al suroeste español.[11]

[7] Alfredo Jiménez Núñez, "El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana", en *Revista Española de Antropología Americana*, pp. 163-164.

[8] *Ibidem*, p. 164.

[9] *Ibidem*, pp. 167-168.

[10] *Ibidem*, pp. 194-195.

[11] *Ibidem*, p. 167.

LA ETNOHISTORIA COMO DISCIPLINA PUENTE ENTRE LA ARQUEOLOGÍA Y LA ETNOLOGÍA

Desde la perspectiva de los etnohistoriadores hispanos, la antropología y las disciplinas que la integran han hecho de la reconstrucción, comprensión e interpretación del proceso del desarrollo cultural de América, uno de sus principales objetivos. De acuerdo con la mayoría de los antropólogos americanistas, la etnohistoria pertenece al campo de la antropología al participar de su mismo objeto de estudio, es decir: el hombre americano, su sociedad y su cultura. Esta joven disciplina permite completar el panorama universal que le interesa a la antropología, ya que al sumarse a la arqueología y a la etnología no deja fuera, en principio, ningún registro del proceso cultural continuo.

A la letra Jiménez Núñez dice: "la etnohistoria es antropología en tanto la investigación proceda con arreglo a métodos y técnicas antropológicas y en cuanto que la formulación de hipótesis y el planteamiento de los problemas correspondan a la teoría antropológica".[12] También considera al etnohistoriador como un "antropólogo de archivo", en tanto que su materia de trabajo la constituyen las fuentes documentales, pero, a diferencia del historiador, su tarea consiste en convertir un material esencialmente histórico. en material etnográfico. Subraya que ésta es la primera cuestión que realmente separa, en el nivel académico y metodológico, a la disciplina histórica de la etnohistoria, y agrega:

> el análisis y la interpretación del historiador serán distintas del análisis y la interpretación del antropólogo porque en una fase crucial del proceso de trabajo de este último habrá de transformar los datos históricos de la documentación, en información etnográfica, de la misma naturaleza que la información que el arqueólogo encuentra o infiere de los restos materiales, y el etnólogo de la observación personal y de sus informantes.[13]

Para su estudio, este autor clasificó a las fuentes documentales según su origen en indígenas y españolas. Dentro de las primeras, consideró las pertenecientes al periodo prehispánico y también a las que fueron redactadas después de la conquista española. Según su criterio "debido al alcance tan limitado que la escritura tuvo en la América prehispánica, tanto en sentido geográfico como en cuanto al desarrollo de los sistemas, las fuentes documentales indígenas de ese periodo son muy reducidas en número y su contenido se ciñe a aspectos muy concretos".[14] Más adelante agrega que:

> las fuentes españolas, por el contrario, son abundantísimas y sus autores y temas tan diversos que prácticamente no queda ningún aspecto de la cultura indígena o de la organización social sin alguna referencia. Por definición, sin embargo, son siempre posteriores al contacto, pero a veces resultan tan inmediatas a los hechos de descubrimiento y conquista o recogen tanta información de boca de los indios o de documentos indígenas más tarde desaparecidos, que es mucho lo que dichas fuentes pueden informar sobre la situación prehispánica y, por supuesto, sobre el fenómeno de aculturación que significó la misma presencia española[15].

Respecto a este punto y a la luz del conocimiento que ahora tenemos de la rica cultura indígena, éste no sólo se limita a las fuentes documentales escritas por cronistas, frailes y administradores de la corona, sino que incluye otras expresiones culturales como los escritos en lenguas indígenas, los mapas, los códices, información enriquecida con aportes procedentes del análisis iconográfico de la escultura, el desciframiento de las pinturas murales y la cerámica decorada, junto con las reveladoras tradiciones orales y otros complejos registros de su propia

[12] Alfredo Jiménez Núñez, "Sobre el concepto de etnohistoria", en la Primera Reunión de Antropólogos Españoles, Universidad de Sevilla, 1975, p. 101.

[13] *Ibidem*, p. 176.

[14] Jiménez Núñez, "El método etnohistórico...", p. 168.

[15] *Ibidem*, pp. 168-169.

historia, todos ellos fundamentales para la investigación antropológica actual.

Además, quienes escribieron la historia oficial de la conquista y la colonización, al ignorar todas estas manifestaciones de la cultura indígena, y al entender la realidad de acuerdo con sus propios esquemas culturales, necesariamente dieron una interpretación subjetiva de la realidad mesoamericana, en función de sus intereses económicos y políticos.

LAS INVESTIGACIONES ETNOHISTÓRICAS EN AMÉRICA

Para iniciar los estudios sobre el contacto cultural en América, el grupo del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Sevilla, eligió el área que comprendía la Audiencia de Guatemala. Este enorme plan de trabajo se fue articulando en diversos proyectos que se realizaban en colaboración con personas e instituciones de distintos lugares y orientaciones dentro del campo de la antropología cultural.

El proyecto se denominó "Etnohistoria de la Gobernación de Guatemala". En colaboración con el profesor Rubén Reina del Departamento de Antropología de la Universidad de Pennsylvania, se formó un equipo de trabajo con los investigadores: Edward E. O'Flaherty, Pilar Sanchíz Ochoa, Salvador Rodríguez Becerra y Beatriz Suñe de Jinénez. El proyecto nació con una clara tendencia interdisciplinaria, en el cual, cada uno de los departamentos que participaron se interesaban fundamentalmente por un periodo determinado y aplicaban un método de investigación idóneo.

De estudiar el periodo histórico se encargó principalmente el grupo de Sevilla, bajo la dirección del doctor Alfredo Jiménez Núñez; la etapa arqueológica, cuya dirección estuvo a cargo del doctor José Alcina, reunió a los miembros del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad Complutense de Madrid. Su propósito fundamental fue dar a conocer los cambios que experimentó la cultura de los habitantes del área, durante los primeros setenta y cinco años de presencia española, periodo que abarca desde la conquista del territorio por Pedro de Alvarado en 1524, hasta el final del siglo XVI.

Los objetivos que Alcina se trazó para este fin fueron: en primer lugar, conocer con cierta precisión los índices de mortalidad de la población indígena como consecuencia de la Conquista y la colonización, y las causas que provocaron tan alto descenso de la misma. El segundo objetivo era detectar la política de asimilación impulsada por las autoridades coloniales entre los indígenas del área; y en tercer lugar, cómo afectó a la cultura de los naturales la explotación económica que los colonizadores impusieron.

El proyecto se concibió dentro del marco teórico sobre cambio cultural, en el que se rastreaban las transformaciones y adaptaciones que se produjeron a lo largo del tiempo de los grupos étnicos en Guatemala, partiendo desde el momento mismo del contacto.

El análisis de los cambios culturales se basó en el patrón de asentamiento y la manera en que éste influyó en la percepción que los indígenas tenían de los límites físicos y simbólicos de su propio espacio vital y los cambios experimentados en la organización socio-política indígena. Una parte de la investigación se centró en el aspecto productivo en lo referente a la adaptación y explotación de recursos naturales desde la época prehispánica.

En esta misma corriente de pensamiento, el investigador Elías Zamora Acosta centró su atención en el occidente de Guatemala y en su población indígena, en la zona que los españoles del siglo XVI conocieron como alcaldía mayor de Zapotitlán y los Suchitepéquez. Esta alcaldía constituía por sí misma un área cultural y geográfica perfectamente definida. Dentro de sus límites se encontraban las tierras donde se concentraba la mayor parte de la población indígena de Guatemala, que formaban parte de tres de los cuatro grandes estados de la Guatemala prehispánica, el quiché, el tzutujil y el mam.

El fundamento de la obra fue la descripción y el análisis de los efectos producidos en

esta población por la presencia y por la acción concertada y sistemática de los españoles para imponer su cultura. En este sentido, la investigación se encuadró en el marco de la antropología del cambio cultural como consecuencia del contacto entre sociedades distintas marcadas por la situación de dominante-dominado. Sin embargo, este estudio ofrece diferencias importantes que lo distinguen de los trabajos clásicos de dinámica cultural por diversas razones. En primer lugar, el fenómeno se inserta en la historia de hace varios siglos y no en un presente observado por el investigador. En segundo lugar, se maneja un tiempo medio, casi un siglo, muy superior a la longitud temporal de la mayoría de los estudios etnológicos. En tercer lugar, la fuente del conocimiento fue la documentación de archivo, tan poco utilizada por los etnólogos dedicados a este tipo de investigaciones.

Si en este proyecto interdisciplinario, en el que trabajaban conjuntamente arqueólogos, etnohistoriadores y etnólogos, el interés se centraba de manera fundamental, aunque no exclusiva, en la población indígena, en otros proyectos emprendidos por el equipo de la *Cátedra de Historia de América y de la colonización española* de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, la atención se dirigió hacia la población española, incluyendo otros tópicos indispensables para entender, paso a paso, la secuencia de la colonización en diferentes regiones de América como fueron Nueva Granada, Popayán y Santa Marta en Colombia.

Como miembro de este grupo de trabajo e interesada en la búsqueda de instituciones coloniales, la etnohistoriadora Manuela Cristina García Bernal se encargó de indagar sobre el valor social de la encomienda y de la política seguida por la Corona, de cara a los encomenderos, en la obra *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*.

Otra de las inquietudes académicas de estos estudiosos españoles era conocer con mayor profundidad el proceso histórico de México, por lo que se centraron en el estudio de la institución virreinal, su fundación en el Nuevo Mundo, y sus características peculiares desarrolladas con perfiles propios a lo largo de tres centurias en América. Esta línea de investigación fue dirigida por la profesora Ma. Justina Sarabia, y dio por resultado la publicación de la obra *Don Luis de Velasco, Virrey de la Nueva España. 1550-1564*.

Sarabia, después de varios años de investigación documental en el Archivo General de Indias de Sevilla, en el Archivo General de la Nación en México y en otros archivos y bibliotecas europeas y americanas, analizó la información sobre la personalidad y la actuación de Velasco, uno de los virreyes que dieron fisonomía propia al virreinato establecido en las tierras conquistadas, y que contribuyó a la incorporación de sus pobladores y sus tierras a la cultura occidental.

Entre los aspectos más destacados de la gestión de este personaje tenemos: el interés por la defensa de los derechos de los indígenas, la aplicación de las normas laborales y sociales en el régimen de encomiendas, y el impulso que dio al aspecto cultural con la creación de la Universidad de México, los colegios para indios y mestizos, así como el uso de la imprenta para divulgar los conocimientos religiosos, filológicos y literarios del humanismo cristiano de la época.

Sarabia se centra en los temas de la Real Hacienda, la Iglesia, la educación, la aplicación de las nuevas leyes y los cambios tributarios; las visitas, la agricultura y la ganadería, el comercio y la minería y, finalmente, las obras públicas y las expediciones.

A través de este minucioso estudio, también podemos observar cómo se trasladaron las instituciones hispanas al Nuevo Mundo, la responsabilidad de los primeros virreyes para mantenerlas y cómo, finalmente, la Corona impuso su autoridad para acabar con el poder de los conquistadores y sus descendientes.

Yucatán, justo es decirlo, se ofrece para varios de los estudios etnohistóricos en España, como campo óptimo de observación para investigaciones de esta naturaleza. Por su condición de península, entre otras razones, funciona como un laboratorio en el que, a salvo de influencias exteriores, se experimenta y realiza de la forma más pura la coexistencia de indígenas y españoles durante casi tres años.

Años más tarde, se iniciaron una serie de monografías sobre temas americanistas que interesaban a los miembros de la Escuela de Sevilla, preocupados por conocer las relaciones del pasado con el presente. En esta línea, la doctora María Justina Sarabia, que tomó como textos fundamentales, informes oficiales, memorias y tratados, escribió el libro: *La grana y el añil. Técnicas tintóreas en México y América Central,* donde muestra el valor socioeconómico que aquellas técnicas tuvieron en España, desde la época colonial hasta bien entrado el siglo XIX.

Por otra parte, en el marco del V Centenario de la Conquista de América, se fundó en Madrid la Sociedad Española de Estudios Mayas (SEEM), cuya primera tarea fue la organización de la primera Mesa Redonda de dicha Sociedad. La característica principal de esta reunión internacional, celebrada en Toledo en 1985, fue la orientación interdisciplinaria con representantes de los distintos campos históricos y antropológicos, nacionales e internacionales.

La junta directiva de la Sociedad decidió que el motivo de la mesa redonda sería el quinto centenario del nacimiento de Hernán Cortés, ya que el conquistador fue el primer europeo en entablar relaciones con el área maya quien redactó además los primeros escritos considerados como narraciones precursoras de las investigaciones etnológicas y de los libros de viajes posteriores sobre la zona maya.

El título de la Primera Mesa, que posteriormente dio nombre a la primera publicación, fue "Los mayas de los tiempos tardíos". Ésta recogía las aportaciones de los profesionales inscritos, cuyo objetivo era avanzar en los debates sobre la fusión de las culturas maya y española, mestizaje del cual Hernán Cortés no deja de ser uno de los símbolos más controvertidos.

RECAPITULACIÓN

El impulso que dio origen al nacimiento de la Etnohistoria, tanto en España como en otros países, fue la inquietud por conocer y explicar el fenómeno del contacto cultural entre España y América.

Los primeros estudios en la península ibérica se orientaron hacia el conocimiento de ambas sociedades antes del contacto, con el fin de identificar los elementos propios de cada una de ellas, y observar el proceso de aceptación o rechazo de los elementos de la cultura dominante por parte de la cultura receptora.

La etnohistoria nació en España como la disciplina que vendría a cubrir el vacío de una etapa histórica que no había sido contemplada por otras disciplinas antropológicas. Se consideró que sólo a través de estudios interdisciplinarios se podría, realmente, completar el panorama histórico del proceso cultural de las sociedades americanas.

El referente conceptual que enmarcó los estudios de los etnohistoriadores en aquel momento, fue el de la corriente culturalista norteamericana, que en sus comienzos abanderó el concepto del cambio cultural. Para llevar a cabo esa tarea se acudió a las fuentes documentales emanadas de la conquista. Los colegas hispanos enfocaron su interés fundamentalmente en la documentación española y cabe subrayar que la escasa atención que otorgaron a la indígena no les permitió profundizar en la cultura nativa, y por lo tanto llegaron a conclusiones poco objetivas.

Los investigadores del Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Sevilla, conciben la etnohistoria como parte de la antropología cultural y sostienen que todo trabajo etnohistórico debe incluir, entre otros requisitos, una suficiente atención en el nivel etnográfico.

Su propuesta es hacer una etnografía del pasado y del presente, es decir, hacer una etnografía diacrónica; su interés es actuar como etnólogos de la historia. Su fuente de conocimiento es la documentación de archivo y se consideran a sí mismos como "antropólogos de archivo". Pensamos que esta concepción, en su manejo histórico, logra longitud en el tiempo y nivel creativo, pero le concede un precario lugar a la etnohistoria al tratarla como un método auxiliar. Por otra parte, al valorarla sólo como un "método" que, ade-

más, tiene por límite el que la documentación le impone, restringe la aprehensión objetiva de los fenómenos culturales, vistos desde la antropología concebida como ciencia total.

Por último, su perspectiva inmersa en una visión eurocéntrica se reflejó en las obras que produjeron durante muchos años, dedicadas casi siempre al estudio de las instituciones impuestas por los europeos en el territorio americano, entre otras: la encomienda, la evangelización y el virreinato. Sólo en algunos casos y en las nuevas generaciones se vislumbra interés por los problemas que aquejaron a las comunidades indígenas, lo que les permite formular planteamientos más objetivos sobre el impacto que causó la conquista y un largo periodo de colonización en esas culturas.

BIBLIOGRAFÍA

Alcina Franch, José (ed.), "Economía y Sociedad en los Andes y Mesoamérica", en *Revista de la Universidad Complutense,* vol. XXVIII, núm. 117, Madrid, 1979.

Carmack, Robert, "La etnohistoria: una reseña de su desarrollo, definiciones, métodos y objetivos", en *Etnohistoria y teoría antropológica,* Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1979, pp. 7-47.

Carrasco, Pedro, "The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Spanish Background and Colonial Development", en *American Anthropologist,* vol. 63, Menasha, Wisconsin, 1961, pp. 483-497.

Foster, George M., *Cultura y conquista: la herencia española en América,* Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Veracruzana, Xalapa, México, 1962.

García Bernal, Manuela Cristina, *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias,* Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, CCLII (núm. gen.), Sevilla, 1978.

Jiménez Nuñez, Alfredo, "El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana", en *Revista Española de Antropología Americana,* 1972, pp. 163-196.

————, "Sobre el concepto de etnohistoria", en Primera Reunión de Antropólogos Españoles, Universidad de Sevilla, Sevilla, 1975.

Rivera Miguel y Andrés Ciudad (eds.), *Los mayas de los tiempos tardíos,* Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1986.

Romero Frizzi, María de los Ángeles, "Reflexionando una vez más: la etnohistoria y la época colonial", en *Dimensión Antropológica,* año 1, vol. 1, Mayo-Agosto, México, 1994, pp. 37-56.

Sarabia Viejo, Ma. Justina, *Don Luis de Velasco, Virrey de Nueva España. 1550-1564,* Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1978.

————, *La Grana y el Añil. Técnicas Tintóreas en México y América Central,* Fundación El Monte, edición e impresión, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1994.

SOL TAX (ed.), *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America,* The Free Press, Glencoe, Illinois, 1952.

Zamora Acosta, Elías, *Los mayas de las tierras altas en el siglo XVI. Tradición y cambio en Guatemala,* Publicaciones de la Excma. Diputación Provincial de Sevilla, bajo la Dirección de Antonia Heredia Herrera. Sección Historia, V Centenario del Descubrimiento de América, núm. 5, Sevilla, España, 1985.

————, "Resistencia maya a la colonización: levantamientos indígenas en Guatemala durante el siglo XVI", en *Los mayas de los tiempos tardíos,* Miguel Rivera y Andrés Ciudad (eds.), Sociedad Española de Estudios Mayas, Instituto de Cooperación Iberoamericana; Madrid, 1986, pp. 197-214.

Las *Antigüedades mexicanas* de fray Andrés de Olmos

*Rafael Tena**

Preste Juan de las Indias había hallado las alhajas en el año de Cinco Conejos.
CÓDICE TELLERIANO-REMENSIS

Cuando, hace unos cien años, se publicaron por primera vez la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Histoire du Mechique*, sus respectivos editores sugirieron que ambos textos podrían remontarse a los escritos perdidos de fray Andrés de Olmos. Desde entonces estas dos fuentes, aunque breves y fragmentarias, han gozado de gran aprecio entre los estudiosos, por su antigüedad, por la mencionada atribución —que en términos generales ha sido aceptada—, y por la originalidad y riqueza de su contenido. Queremos ahora detenernos un poco a examinar las cuestiones referentes a la autoría y a las interrelaciones de los diversos textos involucrados.

EL TRATADO DE LAS ANTIGÜEDADES MEXICANAS

En 1528, fray Andrés de Olmos llegó como misionero a Nueva España en la comitiva encabezada por fray Juan de Zumárraga, obispo electo de la ciudad de México. Nacido en Oña, cerca de Burgos en Castilla la Vieja, Olmos tenía entonces alrededor de treinta y ocho años. En 1531 llegó a su vez don Sebastián Ramírez de Fuenleal, para presidir el gobierno de la Segunda Audiencia. Después de escasos dos años, según refiere Jerónimo de Mendieta, se tomó una decisión importante. Escribe el franciscano en el prólogo al libro II de su *Historia eclesiástica indiana*:

> Pues es de saber que en el año de 1533, siendo presidente de la Real Audiencia de México don Sebastián Ramírez de Fuenleal, obispo que a la sazón era de la isla Española, y siendo custodio de la orden de nuestro padre San Francisco en esta Nueva España el santo varón fray Martín de Valencia, por ambos a dos fue encargado el padre fray Andrés de Olmos, de la dicha orden, por ser la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra y hombre docto y discreto, que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México y Tezcuco y Tlaxcala, para que de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno se hallase se pudiese notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles. Y el dicho padre lo hizo así, que habiendo visto todas las pinturas que los caciques y principales de estas provincias tenían de sus antigualIas, y habiéndole dado los más ancianos respuesta a todo lo que les quiso preguntar, hizo de todo ello un libro muy copioso, y de él se sacaron tres o cuatro trasuntos que se enviaron a España, y el original dio después a cierto religioso que también iba a Castilla, de suerte que no le quedó copia de este libro, aunque le quedó memoria de lo principal que en él se contenía, por haberlo inquirido por diversas veces con mucho cuidado y atención, y haberlo escrito y tratado de ello en largo tiempo.[1]

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

[1] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Porrúa, México, 1980, p. 75.

Fray Andrés se entregó de inmediato a la tarea encomendada, mas antes de que pudiera terminarla, en la primavera de 1536 Ramírez de Fuenleal regresó a España, donde a partir de 1542 y hasta su muerte, acaecida en 1547, fue presidente de la Cancillería Real, establecida en la ciudad de Valladolid. Suponemos que Olmos concluyó su labor de redacción hacia 1539, dando quizá a su trabajo el título de *Tratado de las antigüedades mexicanas*, u otro semejante, y que envió una de las varias copias que se hicieron del documento al principal promotor de la iniciativa, es decir, a Ramírez de Fuenleal.[2] Posteriormente se perdió todo rastro de esta obra de fray Andrés de Olmos.

Retomemos la historia siglo y medio después. En 1702, Manuel Antonio de Lastres Baena y Torres adquirió de Juan Lucas Cortés, librero de Madrid, un volumen manuscrito al que impuso el título con que ahora se conoce: *Libro de oro y tesoro índico*. El códice, que perteneció luego a Bartolomé José Gallardo en España, y a José María Andrade (1862) y Joaquín García Icazbalceta (1879) en México, se custodia desde 1937 en la Latin American Collection de la Biblioteca de la Universidad de Texas en Austin.

El *Libro de oro y tesoro índico* consta de 197 hojas y es una antología de trece textos, el séptimo de los cuales, que comprende 23 páginas, recibió del mismo Manuel Antonio de Lastres el título de *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. García Icazbalceta publicó este texto en 1882 y en 1891, relacionándolo con la obra perdida de fray Andrés de Olmos, a sugerencia de Francisco del Paso y Troncoso,[3] quien a su vez se apoyaba en el testimonio indirecto de Mendieta que citamos al principio.

El examen interno del texto de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* nos permite precisar algunos detalles con respecto a fechas y autorías. En el capítulo XXIII se menciona al gobernador de Tlatelolco "don Juan, padre del que ahora es". Ahora bien, según el libro VIII del *Códice Florentino*,[4] don Juan Ahuelíttoc, que empezó a gobernar en Tlatelolco en 1526, fue padre del también gobernador don Juan Cuahuicónoc Mixcoatlailótlac, quien murió hacia 1537. Por estos datos se confirma que entre 1533 y 1537 se estaba redactando el texto original del que luego derivó la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Leemos también en el capítulo II lo siguiente: "Y había ochenta años que el señor de Chalco quiso sacrificar a estos criados del dios del agua un su corcovado [...]. Y en este año fueron vencidos los de Chalco por los mexicanos." La conquista de Chalco por los mexicas tuvo lugar en el año 1465, y si a partir de esa fecha, inclusive, contamos los ochenta años mencionados, llegamos a 1544. No debemos referir esta última fecha a la redacción del *Tratado de las antigüedades mexicanas*, sino a la elaboración de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, la cual, con seguridad, no es una copia completa y fiel sino sólo un resumen o extracto del texto original. En efecto, se lee en el encabezado del manuscrito de la *Historia*: "Esta relación saqué de la pintura que trajo don Sebastián Ramírez, obispo de Cuenca, presidente de la Cancillería". Ramírez de Fuenleal fue presidente de la Cancillería de Valladolid de 1542 a 1547, lapso en el cual queda comprendido el dicho año de 1544. Por otra parte, algunos folios adelante de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en el mismo *Libro de oro y tesoro índico*, se encuentra un breve texto que lleva por título *Éstas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México*, el cual aparece fechado en Valladolid el 10 de septiembre de 1543 y firmado por fray Andrés de Alcobiz. Este texto muestra grandes coincidencias y semejanzas, en cuanto a contenido y redacción, con los capítulos XXII y XXIV de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Como, además, la caligrafía con que están escritas estas leyes es básicamente la misma que exhibe la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, nos parece que puede atribuirse a

[2] Véase Georges Baudot, *Utopía e historia en México*, Espasa Calpe, Madrid, 1983, p. 175.

[3] Véase Joaquín García Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, Francisco Díaz de León, México, 1891, tomo III, pp. XL-XLI.

[4] Véase Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, Giunti Barbera, Florencia, 1979, tomo II, fol. 256v.

dicho fray Andrés de Alcobiz —del cual sólo conocemos el nombre— la labor de extractar o resumir el *Tratado de las antigüedades mexicanas* de Olmos. Resulta sugestivo descubrir que los textos de la *Historia de los mexicanos* y de *Éstas son leyes...*, incluidos ambos en el *Libro de oro*, pudieron haber sido copiados por la misma persona, en la ciudad de Valladolid, y en fechas tan cercanas entre sí como 1544 y 1543. Precisamente en esa ciudad y en esas fechas Sebastián Ramírez de Fuenleal transcurría los últimos años de su vida. Si los hechos ocurrieron como estamos sugiriendo, Alcobiz bien pudo haber escrito al final de la *Historia*, como lo hizo al final de las *Leyes*: "Y todo esto sobredicho es verdad, porque yo las saqué de un libro de sus pinturas, adonde por pinturas están escritas estas leyes, en un libro muy auténtico; y porque es verdad, lo firmé de mi nombre".

Ignoramos si la iniciativa de realizar la copia libre o extracto que constituye la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* fue de Ramírez de Fuenleal o del propio fray Andrés de Alcobiz, así como los motivos específicos que uno u otro pudo tener para ello. Finalmente, todo hace suponer que el *Tratado de las antigüedades mexicanas* era una obra, además de extensa, bastante completa y bien organizada; contenía incluso pictografías de tradición prehispánica. En cambio, el texto de la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* se revela fragmentario, repetitivo, desordenado, y descuidado en algunos aspectos importantes, como la grafía de los numerosos términos nahuas. Aun así, debemos considerarlo como un verdadero tesoro, por las invaluables noticias que contiene relativas al pensamiento, la historia y las costumbres de los antiguos pobladores de México.

EL EPÍLOGO O SUMA

En el citado prólogo al libro II de su *Historia eclesiástica indiana*, redactado hacia 1585, Mendieta, después de referirse a la elaboración del *Tratado de las antigüedades mexicanas*, prosigue:

> Y como después de algunos años, teniendo noticia algunas personas de autoridad en España de cómo el dicho padre fray Andrés de Olmos había recopilado estas antiguallas de los indios, acudiesen a pedírselas, y entre ellos un cierto prelado obispo a quien no podía dejar de satisfacer, acordó de recorrer sus memoriales y hacer un epílogo o suma de lo que en dicho libro se contenía, como lo hizo. Y yo, que esto escribo, teniendo algún deseo de saber estas antiguallas, ha muchos años que acudí al mismo padre fray Andrés, como a fuente de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado emanaban, y él me dijo en cuyo poder hallaría esta su última recopilación escrita de su propia mano, y la hube y tuve en mi poder; y de ella y de otros escritos del padre fray Toribio, uno de los primeros doce, saqué lo que en este libro de los antiguos ritos de los indios escribo, siguiendo su brevedad y repartiendo la materia por compendiosos capítulos en la forma que se sigue.[5]

Se suele identificar al prelado obispo que menciona Mendieta con fray Bartolomé de las Casas. En efecto, convocado por el visitador Francisco Tello de Sandoval para asistir a la junta de prelados y provinciales religiosos, el obispo Las Casas residió en la ciudad de México durante varios meses, a partir de abril de 1546. En tal ocasión, Las Casas habría presentado a Olmos la solicitud que motivó la elaboración del *Epílogo o suma*, una de cuyas copias fue enviada al obispo por el franciscano, junto con algunos *huehuetlatolli*, cuando el primero ya se hallaba en Castilla. Las Casas partió para España a principios de 1547, y en el mes de octubre se estableció en la ciudad de Valladolid, donde apenas el 22 de enero anterior había muerto Sebastián Ramírez de Fuenleal. En su *Apologética historia sumaria* (escrita hacia 1558), Las Casas reproduce algunos de los *huehuetlatolli* remitidos por Olmos,[6] así como el texto casi íntegro de *Éstas son leyes...*,[7] el cual pudo haber tomado directamente del *Tratado de las antigüedades mexicanas* de Olmos o de la copia realizada por Alcobiz; pero parece que no llegó

[5] Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, pp. 75-76.

[6] Véase Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria*, UNAM, México, 1967, vol. II, pp. 437-448.

[7] *Ibidem*, pp. 398-402.

a utilizar el *Epílogo o suma* de fray Andrés, no obstante que lo había solicitado expresamente.

Sí consta, en cambio, que utilizaron el manuscrito original del *Epílogo o suma* de fray Andrés de Olmos el oidor Alonso de Zorita y los cronistas franciscanos Jerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada. Nos dice el primero, en su *Relación de la Nueva España* (escrita hacia 1584): "Y sobre esto mismo escribió otro libro fray Andrés de Olmos, de la misma orden, y no lo pude ver, porque lo había enviado a España y no le quedó traslado de él; y después, a ruego de algunas personas, escribió una *Breve relación* de lo que se pudo acordar, como él lo dice, y parte de ella, aunque muy poco, hube yo".[8] Ya conocemos el testimonio de Mendieta: "Y él [fray Andrés] me dijo en cuyo poder hallaría esta su última recopilación, escrita de su propia mano, y la hube y tuve en mi poder". Finalmente Torquemada, ya sea de manera directa, ya sea a través de Mendieta, se sirvió del *Epílogo o suma* de Olmos para escribir su *Monarquía indiana* (publicada en 1615); pues en el capítulo 27 del Libro XI reconoce: "Lo dicho en este capítulo, demás de lo que tengo examinado, es colegido de lo que los venerables padres fray Toribio Motolinía y fray Jerónimo de Mendieta tienen en sus libros escritos de mano, que no están impresos, y son razones también del bendito padre fray Andrés de Olmos, de cuyos escritos se aprovechó el dicho padre fray Jerónimo para escribir la *Historia eclesiástica indiana*, que aquí cito".[9]

Ahora regresemos un poco en el tiempo. Por las mismas fechas en que fray Andrés de Olmos redactaba su epílogo o suma de las *Antigüedades mexicanas*, en la ciudad de México se terminaba la elaboración del ahora conocido como *Códice Mendocino*. Y es probable que en el año de 1548 ambos escritos viajaran rumbo a España en un navío que finalmente no llegó a su destino, porque fue interceptado por piratas franceses, quienes llevaron a los viajeros y tripulantes, junto con el botín capturado, a la ciudad de París.[10]

En esta corte se hallaba el franciscano André Thevet, quien, en su calidad de cosmógrafo del rey Enrique II, se adjudicó la propiedad del *Códice Mendocino*; así lo demuestran las firmas que en él estampó, junto con la fecha de 1553. El virrey Antonio de Mendoza, que en 1550 fue transferido al Perú, ya no tuvo tiempo de promover la preparación de una nueva copia del *Códice Mendocino* para enviar a España. Por eso el emperador, en cédula del 20 de diciembre de 1553, volvió a requerir la información correspondiente. Acatando esa cédula, el virrey Luis de Velasco ordenó que se redactara la llamada "Información de 1554 sobre los tributos que los indios pagaban a Moctezuma",[11] para cuya elaboración se recurrió a un "libro de pinturas" muy semejante al *Códice Mendocino*.[12] Treinta años después, en respuesta a esa misma cédula, Alonso de Zorita escribió su *Breve y sumaria relación*.

Del *Epílogo o suma* de fray Andrés de Olmos, una de cuyas copias llegó a París, se hizo, probablemente entre 1548 y 1553, una traducción al francés, la cual recibió el título de *Histoire du Mechique*. En el manuscrito original que la contiene, la *Histoire du Mechique* ocupa 20 páginas, marcadas con los números de folio del 79r al 88v, al final de las cuales el texto queda trunco. Ahora bien, en dichos folios primero y último de la *Histoire du Mechique* aparece, como lo encontramos asimismo en el *Códice Mendocino*, la firma de André Thevet. Podemos, entonces, preguntarnos: ¿quién elaboró el manuscrito?, y ¿quién tradujo al francés el texto español original? Parece que la elaboración del manuscrito no puede atribuirse a Thevet, porque la caligrafía de su firma es muy diferente. Caben, pues, dos posibilidades con respecto al autor de la traducción francesa, a saber: *1)* que Thevet haya traducido al francés el texto español primitivo y luego haya

[8] Alonso de Zorita, *Relación de la Nueva España*, Conaculta, México, 1999, vol. I, p. 103.

[9] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, UNAM, México, 1975-1983, vol. IV, p. 74.

[10] Georges Baudot, *op. cit.*, p. 209.

[11] AGI, de Sevilla: Justicia, leg. 203, núm. 5.

[12] Véase José Luis de Rojas, *Información de 1554 sobre los tributos que los indios pagaban a Moctezuma*, CIESAS, México, 1997, pp. 113 y 206.

mandado escribir en limpio la traducción; o bien, *2)* que Thevet haya adquirido el manuscrito que conocemos y se haya limitado a estampar en él su firma para acreditar la propiedad, como lo hizo con el *Códice Mendocino.* Me adhiero a la segunda alternativa, por la siguiente razón: Thevet asentó su firma en los folios 79r y 88v, precisamente porque tales folios correspondían, en el momento de adquirir el manuscrito, al primero y al último del texto de la *Histoire du Mechique*; sin embargo, dicho texto queda trunco y se revela manifiestamente incompleto. Si Thevet hubiera sido el traductor, no se explica por qué el texto completo no habría llegado hasta nosotros, o por qué Thevet, además de asentar su firma en el folio 79r del manuscrito, lo hizo también en el 88v si éste no era el último. Así, pues, podemos concluir que tanto la traducción como la escritura de la *Histoire du Mechique* son anónimas.

André Thevet conservó en su poder el *Códice Mendocino* hasta 1587, año en que lo vendió al geógrafo inglés Richard Hakluyt, capellán del embajador británico en París. Por lo que se refiere a la *Histoire du Mechique*, Thevet utilizó parcialmente dicho texto en su obra *Cosmographie universelle*,[13] publicada en París en 1571; el manuscrito permaneció en poder de Thevet hasta la muerte de éste, y posteriormente formó parte de la colección Séguier-Coislin y de los fondos de Saint-Germain-des-Prés, antes de ingresar a la Biblioteca Nacional de Francia, donde se encuentra hasta la fecha.

Dentro del *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Édouard de Jonghe publicó en 1905 la *Histoire du Mechique*, atribuyendo a fray Andrés de Olmos la autoría del texto original en español. Ahora bien, si comparamos la *Histoire du Mechique* con el libro II de la *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta, hallamos que no son pocos los temas comunes, los cuales se tratan muchas veces con expresiones casi idénticas. He aquí una lista de tales temas: los tetzcocanos, primeros pobladores de la Cuenca de México; nacimiento de la primera pareja humana del hoyo de una flecha; vida "chichimeca" de los primeros habitantes de Tetzcoco; sembrados de flores en los templos; pena de muerte para los sodomitas en Tetzcoco; los colhuas y los mexicas, civilizadores de los tetzcocanos; búsqueda de huesos y cenizas en el Mictlan para crear al hombre; Xólotl cría a los primeros hombres; Citlalinicue, madre de 1 600 hijos; Tezcatlipoca envía a buscar músicos e instrumentos a la casa del Sol; Tezcatlipoca persigue a Quetzalcóatl; origen de la costumbre de quemar los cadáveres; al morir, Quetzalcóatl se convierte en estrella, etc. Algo semejante se encuentra al comparar el texto de la *Histoire du Mechique* con la *Relación de la Nueva España* de Alonso de Zorita. Queda así confirmado que la *Histoire du Mechique* se remonta a las recopilaciones de fray Andrés de Olmos, y que, en definitiva, no es sino una traducción, por lo menos parcial, del llamado *Epílogo, suma o última recopilación.* Por si quedara alguna duda, en el manuscrito de la *Histoire du Mechique*, a continuación del título puede verse la anotación tachada: "traduicte de spannol", "traducida del español"; además, no pocos errores del texto francés se explican mejor si se supone que el traductor tenía a la vista un original en lengua hispana. Habiéndose perdido el texto español primitivo, su traducción francesa hace las veces de original.

Examinemos ahora el texto de la *Histoire du Mechique*, a fin de confirmar los datos apuntados en relación con la fecha de composición y con el autor del manuscrito original. En el capítulo III se dice que la ciudad de México es sede de arzobispado, y dicha erección tuvo lugar el 11 de febrero de 1546;[14] por lo tanto, la redacción del texto debe ser posterior a esa fecha. Además, el capítulo V registra que la ciudad de Mexico Tenochtitlan fue fundada en el año 2 Calli, al cual se le asigna la correspondencia con 1321, y se dice que desde esa fecha han pasado 222 años. Dicho año 2 Calli correspondió en realidad a

[13] En los capítulos 15-17 del libro XXII, según Édouard de Jonghe, "Histoyre du Mechique", en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, París, 1905, Nueva Serie, tomo II, p. 223.

[14] Véase Joaquín García Icazbalceta, *Don fray Juan de Zumárraga*, Porrúa, México, 1988, vol. I, pp. 262-263.

1325, y si a este número sumamos —a la manera indígena— los 222 años señalados, llegamos al año 1546, fecha en que probablemente se redactó el texto original español de la *Histoire du Mechique*, o sea, el *Epílogo o suma* de que venimos tratando.

La atribución a fray Andrés de Olmos del texto español de la *Histoire du Mechique* se confirma también porque en el capítulo II hallamos la narración de un mito de los popolocas, "gente que vivía hacia la Mixteca", es decir, en las inmediaciones del pueblo de Tecamachalco, de cuyo convento franciscano fray Andrés fue el primer guardián durante el año 1543.[15] Luego, en el capítulo III, se advierte que "la palabra Mexico no es la palabra propia de los indios, pues los naturales del pueblo y [aun] los cortesanos dicen solamente 'Exic' o 'Echic'"; y en el capítulo VI de la tercera parte de su *Arte de la lengua mexicana* (escrito en 1547), Olmos señala: "Y puesto caso que cuanto a la congruidad de la lengua los mexicanos y tetzcocanos hagan ventaja a otras provincias, pero Mexico no la hace en la pronunciación, porque los mexicanos no pronuncian la *m* ni la *p*, y así por decir 'Mexico' dicen 'Exico'".[16]

Pero la atribución de la *Histoire du Mechique* a fray Andrés de Olmos se enfrenta a serias objeciones. ¿Cómo explicar, por ejemplo, el uso defectuoso del náhuatl por parte de la "mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra", y la interpretación a veces errónea del calendario indígena por quien se supone estaba bien informado? Además, el autor de la *Histoire du Mechique*, hablando en primera persona, manifiesta haberse hallado en varios sitios de los actuales estados de Sinaloa y Zacatecas, y no consta que Olmos haya viajado por esas regiones. Tratemos de resolver tales reparos. Por un lado, habría que responsabilizar al anónimo traductor francés de los errores textuales, los cuales podrían deberse, además de a una práctica insuficiente de la lectura paleográfica, a sus escasos conocimientos del náhuatl y de la cultura indígena; de manera análoga fray Andrés de Alcobiz, que contaba quizá con una mejor preparación, incurrió en parecidos tropiezos al copiar o extractar el "libro muy copioso" de Olmos, en lo que ahora se conoce como *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Por otro lado, aunque no exista de ello constancia específica, no puede descartarse que Olmos haya visitado alguna vez las regiones del Occidente y del Noroeste, pues Mendieta afirma que fray Andrés "corrió las más provincias de esta Nueva España".[17]

No obstante, en general se tiende a aceptar que, aunque la mayor parte de la *Histoire du Mechique* puede remontarse a los escritos personales de fray Andrés de Olmos, porciones menores de la obra, como el capítulo III, deben atribuirse a un autor distinto. Por ejemplo, Ángel María Garibay,[18] siguiendo a Ramón Rosales Munguía, supone que dicho autor secundario podría ser fray Marcos de Niza. Por su parte, Wigberto Jiménez Moreno[19] considera probable coautor del texto original a fray Juan de Padilla, argumentando que este religioso, además de haber estado en Sinaloa y Zacatecas, fundó el convento de Hueytlalpan, donde luego estuvo fray Andrés de Olmos.

Pueden aducirse varios datos en apoyo de la hipótesis de Wigberto Jiménez Moreno. Habiendo llegado a Nueva España a principios de 1525,[20] fray Juan de Padilla se incorporó casi de inmediato a la comitiva del capitán Francisco Cortés de San Buenaventura, quien andaba por las regiones de Occidente desde 1524. Volvió fray Juan a esas tierras con la expedición que a partir de 1529 condujo Nuño de Guzmán, y en 1531

[15] Véase *Anales de Tecamachalco*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, fol. 6r.

[16] Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, UNAM, México, 2002, p. 167.

[17] Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, Porrúa, México, 1980, p. 645.

[18] Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, Porrúa, México, 1971, vol. II, p. 47.

[19] Wigberto Jiménez Moreno, "Epílogo", en José Tudela de la Orden, *Códice Tudela*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1980, p. 214.

[20] Véase Vicente de Paula Andrade, *Primer estudio sobre los conquistadores espirituales de la Nueva España*, La Europea, México, 1896, pp. 21-26.

se halló presente en la fundación de la villa de San Miguel de Culiacán.[21] Refiriéndose al sometimiento de los indios caxcanes en 1531-1532, Antonio Tello señala: "Y los venerables padres fray Antonio de Segovia [...] y fray Juan de Padilla bautizaban y administraban las provincias de Tonalan, Tlaxomulco, Ocotlan, Atemaxac, y entraron por la Tecuexa de Mitic, Xaloxtotitlan, Tecpatitlan y toda la Caxcana, que son los pueblos y cabeceras de Xuchipila, Tlaltenango, Teul, Mecatabasco, Nochichtlan y Teocaltech, y volvían a asistir en su convento, sin descansar en el oficio heroico de la predicación".[22] A fines de 1533, fray Juan de Padilla fundó el convento de Hueytlalpan, donde luego fray Andrés de Olmos se hallaría en diversas fechas comprendidas entre 1539 y 1547.[23] En 1540, fray Juan de Padilla acompañó al provincial fray Marcos de Niza en la expedición que Francisco Vázquez de Coronado condujo a Cíbola; fue uno de los dos religiosos que se quedaron allá, y murió a manos de los indios por el año de 1543.[24] Así, pues, fray Juan de Padilla pudo convertir algunas experiencias personales en noticias escritas, que luego fray Andrés de Olmos utilizó en su *Epílogo o suma* y quedaron finalmente plasmadas en el capítulo III de la *Histoire du Mechique*, pero no pudo participar en la redacción definitiva del texto original en 1546, por haber muerto antes.

CONCLUSIONES

Podemos resumir lo dicho hasta aquí, de la manera siguiente: Fray Andrés de Olmos compuso, entre 1533 y 1539, su *Tratado de las antigüedades mexicanas*; en 1540 envió una copia a Sebastián Ramírez de Fuenleal; hacia 1544 fray Andrés de Alcobiz realizó una copia libre o extracto, al que, ya encuadernado dentro del *Libro de oro y tesoro índico*, Manuel Antonio de Lastres impuso después de 1702 el título de *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. Por otra parte, en 1546 y a solicitud del obispo fray Bartolomé de las Casas, fray Andrés de Olmos redactó su *Epílogo o suma*; una copia que en 1548 era llevada a España fue a parar a París; de esa copia, antes de 1553, se hizo una traducción al francés, la cual recibió el título de *Histoire du Mechique*.

Surge aquí una pregunta pertinente: si la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Histoire du Mechique* se remontan respectivamente al *Tratado de las antigüedades mexicanas* y a su *Epílogo o suma*, obras originales de fray Andrés de Olmos, ¿cómo se explica que sus textos sean tan diferentes? Ante todo, conviene señalar que ambos textos coinciden por lo menos en tratar sobre los mitos, las historias y las costumbres de los antiguos pobladores del centro de México. Una vez aceptado este dato fundamental, podemos formular las siguientes precisiones.

Cuando Olmos envió a España las tres o cuatro copias que se habían hecho del libro sobre *Las antigüedades mexicanas*, conservó únicamente, como apunta Mendieta, una "memoria de lo principal que en él se contenía"; y aunque Zorita piensa en aquello de que fray Andrés "se pudo acordar", también es posible dar al vocablo "memoria" el sentido de "memorial escrito o borrador", como lo hace Mendieta al señalar que Olmos, en cierto momento, "acordó de recorrer sus memoriales". Además, es probable que fray Andrés, luego de 1540, haya continuado recolectando datos que le seguían interesando, en esta ocasión quizá más enfocados a las tradiciones de Tetzcoco que a las de la ciudad capital de Tenochtitlan. Y no se excluye que Olmos haya recogido o recibido entonces algunas relaciones escritas o ciertos testimonios relativos a las experiencias misioneras de otros religiosos franciscanos. A todos estos materiales reunidos recurrió fray Andrés cuando, al cabo de seis

[21] Véase Antonio Tello, *Libro segundo de la Crónica miscelánea de la provincia de Jalisco*, La República Literaria, Guadalajara, 1891, pp. 26, 66-67 y 136.

[22] *Ibidem*., p. 151.

[23] Véase Andrés de Olmos, "Proceso seguido por fray Andrés de Olmos en contra del cacique de Matlatlan", en Luis González Obregón (ed.), *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, AGN, México, 1912, pp. 205-215; y Andrés de Olmos, *Arte de la lengua mexicana*, UNAM, México, 2002, p. III.

[24] Gerónimo de Mendieta, *op. cit.*, pp. 742-744.

años, elaboró su *Epílogo o suma* "de lo que en dicho libro se contenía", para el obispo innominado "a quien no podía dejar de satisfacer". Más que repetir en forma resumida lo que ya una vez había escrito, fray Andrés se propuso quizá comunicar, acerca del mismo tema central, los datos novedosos que recientemente había recabado.

Debemos, pues, considerar la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* y la *Histoire du Mechique* como auténticas joyas o alhajas del misterioso "tesoro índico", no sólo por la singular información que nos ofrecen sobre los mitos, las historias y las costumbres de los antiguos nahuas, sino también porque se remontan, según nos hemos esforzado en probar, a los trabajos pioneros y meritorios de fray Andrés de Olmos. Leyendo los textos tempranamente derivados y que han llegado hasta nosotros, nos consolamos, al menos en parte, por la pérdida tal vez definitiva del *Tratado de las antigüedades mexicanas* y de su *Epílogo, suma o última recopilación.*

México, noviembre de 2002

BIBLIOGRAFÍA

Anales de Tecamachalco, edición facsimilar de Eustaquio Celestino Solís y Luis Reyes García, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Andrade, Vicente de Paula, *Primer estudio sobre los conquistadores espirituales de la Nueva España (1519-1531)*, La Europea, México, 1896.

Baudot, Georges, *Utopía e historia en México*, traducción del francés (1977) de Vicente González Loscertales, Espasa Calpe, Madrid, 1983.

Códice Mendocino, edición facsimilar de José Ignacio Echeagaray, San Ángel Ediciones, México, 1979.

García Icazbalceta, Joaquín, *Don fray Juan de Zumárraga* (1881), edición de Rafael Aguayo Spencer y Antonio Castro Leal, 4 vols., Porrúa, México, 1988.

———, "Historia de los mexicanos por sus pinturas", edición de JGI, en *Anales del Museo Nacional de México*, tomo II, época 1, pp. 83-106, Ignacio Escalante, México, 1882.

———, "Historia de los mexicanos por sus pinturas", edición de JGI, en *Nueva colección de documentos para la Historia de México*, tomo III, Francisco Díaz de León, México, 1891, pp. XXXIX-XLV y 228-263.

Garibay, Ángel María, *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, edición de AMG de la "Historia de los mexicanos por sus pinturas" y de la "Histoire du Mechique", trad. de la "Histoire du Mechique" de Ramón Rosales Munguía, Porrúa, México, 1965.

———, *Historia de la literatura náhuatl*, 2 vols., Porrúa, México, 1971.

Jiménez Moreno, Wigberto, "Histoyre du Mechique", edición de WJM, traducción de Joaquín Meade, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, tomo XX, núm. 2, México, 1961, pp. 183-210.

———, "Epílogo", en José Tudela de la Orden, *Códice Tudela*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1980, pp. 207-229.

Jonghe, Édouard de, "Histoyre du Mechique", Edición de ÉdJ, en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Nueva Serie, tomo II, París, 1905, pp. 1-41.

———, "Thevet, mexicaniste", en *Internationaler Amerikanisten-Kongress*, Vierzehnte Tagung (1904), 2 vols. y un complemento, vol. I, Kohlhammer, Stuttgart, 1906, pp. 223-240.

Las Casas, Bartolomé de, *Apologética historia sumaria*, edición de Edmundo O'Gorman, 2 vols., UNAM, México, 1967.

León-Portilla, Miguel, "Ramírez de Fuenleal y las antigüedades mexicanas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 8, UNAM, México, 1969, pp. 9-49.

Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, edición de Joaquín García Icazbalceta (1870), Porrúa, México, 1980.

Nowotny, Karl Anton, "Die Chronik der Histoyre du Mechique", en *Festschrift anlässlich des 25 jährigen Bestandes des Institutes für Völkerkunde der Universität Wien*, Viena, 1956, pp. 477-491.

Olmos, Andrés de, "Proceso seguido por fray Andrés de Olmos en contra del cacique de

Matlatlan", en Luis González Obregón (ed.), *Procesos de indios idólatras y hechiceros*, AGN, México, 1912, pp. 205-215.

———, *Arte de la lengua mexicana* (1547), edición facsimilar de Ascensión Hernández y Miguel León-Portilla, UNAM, México, 2002.

Rojas, José Luis de, *Información de 1554 sobre los tributos que los indios pagaban a Moctezuma*, CIESAS, México, 1997.

Sahagún, Bernardino de, *Códice Florentino*, edición facsimilar del Gobierno de México, 3 vols., Giunti Barbèra, Florencia, 1979.

Silveira Cardozo, Manoel da, "Some Remarks concerning André Thevet", en *The Americas*, vol. I, julio, núm. 1, 1944, pp. 15-36.

Tello, Antonio, *Libro segundo de la Crónica miscelánea de la provincia de Jalisco*, edición de José López Portillo y Rojas, La República Literaria, Guadalajara, 1891.

Tena, Rafael, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, paleografía y traducción de Rafael Tena, Conaculta, México, 2002 (Cien de México).

Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena coordinado por Miguel León-Portilla, 7 vols., UNAM, México, 1975-1983.

Zorita, Alonso de, *Relación de la Nueva España*, edición de Ethelia Ruiz Medrano, Wiebke Ahrndt y José Mariano Leyva, 2 vols., Conaculta, México, 1999 (Cien de México).

Notas al manuscrito de la *Historia verdadera* de Bernal Díaz

*René Acuña**

La de los manuscritos de Bernal es una historia de apariciones y desapariciones, todas ellas inexplicables o no explicadas. En 1575, el presidente de la Audiencia de Guatemala, Pedro de Villalobos, envió a España una copia manuscrita de la *Historia* de Bernal, por la misma razón, sin duda, que tuvieron entonces igual destino tantos escritos, papeles y relaciones de funcionarios e historiadores que residían en Indias. La manera más socorrida para persuadir a un autor de que entregara su obra era prometerle que ésta habría de publicarse. Así debió creerlo Bernal y, con él, su familia y otros contemporáneos. Muñoz Camargo, por ejemplo, al referirse en 1584 a "los que han escrito de las conquistas desta tierra" y han "tratado largamente dello", hace especial mención de Bernal y se remite a su obra.[1] En enero de ese mismo año había fallecido el autor, y en 1586 Teresa Becerra, su viuda, otorgaba un amplio poder a Álvaro de Lugo para que fuera a España a recuperar, "de qualesquier personas y doquier que estuviere, una ystoria y coronica" escrita por su difunto marido. Las facultades de Lugo eran también las de suplicar autorización del rey para imprimir la obra y, por ende, las de venderla "a qualesquier ympresores y otras personas y por el precio... que le pareciere y concertare".[2] Los aparentes efectos sugieren que esta misión resultó un fracaso.[3] Bueno estaría entonces Felipe II para buscar o pensar en libros, cuando acababa de perder una parte significativa de los Países Bajos y estaba a punto de perder su Armada Invencible.

En cualquier caso, a principios del siglo XVII el licenciado Antonio de León Pinelo declaró haber visto la copia "corregida" por el padre Remón de "la *Historia* para imprimir..., sacada de la original..." Estas son sus palabras: "Manuscrito en gran volumen que se halla en esta corte, don[de] el M[aestro] fray Alonso Remón la tiene corregida la *Historia* para imprimir, y es de 300 folios, sacada de la original que vi en poder de D. Lorenzo Ramírez de Prado, del real consejo de Indias."

Infolio muy parecido, entonces, al *Códice autógrafo de Guatemala,* cuyas casi 300 hojas de papel de tina (43 x 29.5 cm.) fueron pegadas una por una para formar el volumen. Método y tamaño de papel similares a los usados por Nicolás Jensen en la edición veneciana (1476) de la

* Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM.

[1] Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, edición de René Acuña, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Etnohistoria, México 1984, p. 231 (Serie Antropológica, 53).

[2] Véase el "Apéndice" a la *Historia* de Bernal en la edición de Ramírez Cabañas, 1962, pp. 607-608.

[3] La pregunta inevitable es ¿por qué, si la familia conservaba el prototipo, Lugo no llevó consigo a España una copia? Los gastos del viaje debieron ser considerables y, el viaje, toda una hazaña.

primera versión italiana de la *Historia natural* de Plinio. Es lamentable para el bibliógrafo y papirólogo que el manuscrito corregido por Remón y el que había estado en poder de Ramírez de Prado,[4] hayan desaparecido.

Además, hacia fines del siglo XVII y en el correr del XVIII, desaparecieron dos manuscritos de Guatemala. "A fines del siglo XVIII", dice Sáenz de Santa María, "no se sabía nada en Guatemala sobre los manuscritos de Bernal". Pero en su ciclo, que parece normal, de muerte y resurrección, ambos reaparecieron. Dice el autor citado: "En 1840, sale de su escondite el manuscrito *Guatemala*. Y el corregidor José Antonio Larrave presenta solemnemente el voluminoso infolio al ayuntamiento reunido en pleno. Es un obsequio que él hace a la ciudad en nombre y como testamentario de Santiago Machado."

Nada más que esos datos, según aclara en la confidencialidad de la nota 47 al pie, le fueron comunicados al estudioso editor por don José Joaquín Pardo, *difunto*. Lo expuesto por don Carmelo resulta conmovedor, patético casi, pero no admisible. Stella R. Clemence, la principal bibliotecaria asistente de la *Library of Congress*, quien recibió el encargo de redactar el informe concerniente a la restauración del *Códice Guatemala*, dice lo siguiente:[5]

> Little seems to be known of the manuscript from that time [1700] until about the year 1840 when the Mayor of Guatemala, Mariano Larrave,[6] discovered it in testamentary papers and deposited it in the Archives of the Municipality of Guatemala, where it remained until it was transferred to the Archivo General of Guatemala in 1948. (Information from Dr. Pardo.)

Por fin, a principios de la década de los treinta del siglo XX, bien peinadito y formal, apareció en Murcia el llamado ahora *Manuscrito Alegría*. Recibió ese nombre por el apellido del bibliófilo murciano don José María Alegría, quien lo adquirió de los herederos del párroco de Torreagüera (Murcia), mientras los suyos, a su vez, lo traspasarían a la Biblioteca Nacional de Madrid en 1949.[7] El volumen no tiene título y consta de 324 folios, siendo de índices los que corren hasta el 330. Esta versión comprende 211 capítulos y, al final, una "Memoria de las batallas y reencuentros en que se hallo el auctor desta historia", que es la que ocupa los folios 287r a 289r del *Códice Guatemala*. El capítulo 110, testado en el *Guatemala*, y los dos que corren desde el folio 290r hasta el final, son omitidos en el *Alegría*, en cuyos folios 324v y 330v se encuentran sendas firmas, que parecen autógrafas, de Ambrosio del Castillo. El papel, característico de principios del siglo XVII, carece de marcas de agua. Sáenz de Santa María da las siguientes apreciaciones: "Buena caligrafía [...] de la segunda mitad del siglo XVI y no muy diferente de la que hemos clasificado como A1 en el manuscrito *Guatemala* [...] Tanto los criterios internos como los externos convergen hacia la fecha señalada en el último folio del manuscrito *Guatemala*,[8] identificando el manuscrito *Alegría* con

[4] Es obvio que León Pinelo, en esta nueva ocasión, vio el manuscrito "en esta corte", aunque antes lo había visto "en poder de D. Lorenzo Ramírez de Prado".

[5] Este informe, que se intitula "Restoration of the original manuscript of Bernal Díaz del Castillo's 'History of the Conquest of New Spain and Guatemala'...", puede ser consultado en la edición facsimilar de Miguel Ángel Porrúa, 1992, p. XVII-LVIII. Publicado, también, por el *Quarterly Journal of Current Acquisitions*, 1952, p. X, de la Biblioteca del Congreso bajo el título de "Restoration of an Ancient Manuscript".

[6] La familia Larrave entroncó con la línea principal de Bernal, cuando Ignacia Josefa de Larrave y Loaisa casó con Manuel José Díaz del Castillo y Pimentel († 1815), éste en segundas nupcias, heredero directo de Bernal, el 16 de mayo de 1794. Edgar Juan Aparicio, "Bernal Díaz del Castillo y sus descendientes", *Historia de la Conquista de la Nueva España*, Estudios Críticos, 1992, pp. 28-29. Obsérvese que la señora Clemence habla del *alcalde Mariano* Larrave, mismo al que don Carmelo llama *corregidor José Antonio* Larrave. Sobre los antecedentes de ese *fulano* Machado y la papeleta que juega en el sainete de la aparición y traspaso del manuscrito, ni una palabra.

[7] Véase el *Catálogo* actualizado de Paz 1992, p. 226, 762bis. La Biblioteca Nacional de Madrid guarda el manuscrito en la vitrina 26-12.

[8] Esta referencia al "último folio" es totalmente inexacta. Se trata del folio 289r, donde aparece una firma de Bernal de dudosa autenticidad, el cual fue remitido al final del tomo con maliciosa intención. El facsímil del

el que se 'acabó de sacar' el 14 de noviembre de 1605 años."

Como "criterio externo", don Carmelo trae el de Fuentes y Guzmán; pero habría sido más oportuno citar la información de méritos y servicios que a instancias de fray Francisco Ximénez, Provincial y Vicario General de los mercedarios, levantó en Guatemala el capitán don Marcos de Estupiñán, alcalde ordinario de esa ciudad, a partir del 9 de abril de 1619. Fueron testigos, entre otros, Pedro del Castillo, hijo, y Ambrosio del Castillo, nieto de Bernal, quien declaró tener entonces en su poder "una historia original" de su abuelo.[9] A juzgar por el año de la información mencionada, 1619, ésta podría haber sido provocada por las pasiones que desató entonces la inminente publicación de la *Historia* de fray Antonio de Remesal, probable detonador de la de Bernal por los mercedarios fray Alonso Remón y fray Gabriel de Adarzo y Santander.

De hecho, al final de la información de 1619, Antonio Gaitán, en nombre del maestro fray Francisco Ximénez, manifiesta que

> al derecho de dicho convento [de la Merced] conviene se saque testimonio en relación de las cláusulas que están en el Libro de la Historia de la Conquista, que está en poder de Joan del Castillo y Cárcamo, vecino y Regidor desta ciudad,[10] de los servicios y hazañas fechos en la Conquista por el Padre Fray Bartolomé de Olmedo, religioso de la dicha Orden, de que certifica Bernal Díaz del Castillo, conquistador que fue destas Provincias, para que se ponga en la dicha información.

Don Marcos de Estupiñán, a 18 de abril de 1619, mandó que se procediera conforme a la petición y, dos días después, Alonso Rodríguez, escribano de su majestad y mayor del Cabildo Público, daba fe de haber examinado "un libro de mano encuadernado, fecho por Bernal Díaz del Castillo [...], el cual libro para este efecto me entregó Ambrosio Díaz del Castillo, presbítero [...], en cuyo poder está por ser nieto del dicho Bernal Díaz..."[11]

Tal parece, entonces, que a mediados de 1619 existían en Guatemala dos manuscritos de la *Historia* de Bernal: uno, en manos de Juan José Díaz del Castillo y Cárcamo; el otro, en manos de su hermano mayor Ambrosio, que fue el examinado por el notario Rodríguez. Parece legítimo presumir que el volumen custodiado por Juan José es el ahora llamado *Códice autógrafo de Guatemala* y, el que estaba en poder de Ambrosio, el conocido ahora como *Manuscrito Alegría*. Este último, en efecto, tiene llamadas al margen, hechas sin duda por Alonso Rodríguez, en los lugares donde aparece el nombre de fray Bartolomé de Olmedo.[12] Como opina don Carmelo, la copia en limpio de este códice debió efectuarse en 1605. Veamos, ahora, qué es lo que pasa con el manuscrito que poseía el heredero directo de Bernal, Juan José Díaz del Castillo y Cárcamo.

Sáenz de Santa María, haciendo suya la observación de Stella Clemence, clasifica la caligrafía del *Códice Guatemala* en tres tipos convencionales: A, B y C, los cuales él subdivide en A1 y A2, y en B1, B2 y B3. Esto es, en términos específi-

---

Códice autógrafo (1992) no reproduce esta plana. Al pie de la misma se lee: "Acabose de sacar esta historia En guatemala A 14 de noviembre 1605 años". Nadie se ha preguntado hasta ahora cuál pudo ser la razón que motivó esta copia y por qué en dicho año.

[9] Véase *Catálogo* de la Colección Muñoz, 1955, 2: 1,566, núm. 7. El documento que se conservó en Guatemala, y que cito aquí, se publicó en los *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, 1968, vol. 41, núms. 1-4, pp. 157-480. No he consultado aún la copia de Madrid ni los comentarios a ésta de don Juan Bautista Muñoz.

[10] A Juan José Díaz del Castillo y Cárcamo, nieto de Bernal, hijo de Francisco Díaz del Castillo y Becerra e Isabel de Cárcamo y Valdés, correspondió la línea de sucesión, pues sus hermanos mayores Ambrosio, Tomás y Jacinto, abrazaron el estado eclesiástico, y Bernabé y Francisco fallecieron en edad temprana. Edgar Juan Aparicio, *op. cit.*, pp. 24-25. De modo que el heredero del manuscrito de Bernal, como dice la petición de Gaitán, debió ser este caballero, quien falleció en Guatemala el 26 de febrero de 1634.

[11] "Información de los méritos y servicios de la Religión Mercedaria. Año de 1619. Documento 3", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia*, vol. 41, núms. 1-4, Guatemala, 1968, pp. 476-477.

[12] Referencias al mercedario pueden hallarse en los capítulos 24, 33, 36, 38, 52, 61, 92, 93 y 205, folios 22r, 29r, 31v, 33v, 47v, 55r, 89v, 91v y 308v del *Manuscrito Alegría*.

Cuadro 1
CALIGRAFÍAS DEL *CÓDICE GUATEMALA*

A1	*A2*	*B1*	*B2*	*B3*	*C*	
1-17	279	18-64	65-90[13]	271-274	269-270	
98-101	284	91-97r		280-283	271	
115-117	285r	102-114		295v-296	274-278	
266-267	293-295	118-265			285v	
268-288		268			289-292	
298-299					295r	
48 folios	5.5 folios	211.5 folios	25 folios	9.5 folios	13 folios	Total: 312.5 ff.

cos, que distingue seis caligrafías, aunque el criterio que emplea para identificarlas no parece bien definido. En su opinión (p. XVI), "son claramente de Bernal Díaz las páginas que corresponden a la sección C, y la mayor parte de los interlineados en el cuerpo de la obra", y "pueden ser de mano de Bernal las secciones A2 y B"; pero "no parecen de Bernal los folios comprendidos en la sección A1". Como la identificación de los lugares en que se distribuyen esas caligrafías es importante, ofrezco a continuación un cuadro esquemático de los tipos y folios que Sáenz de Santa María ha reconocido, y que el profesor michoacano Pérez Martínez admite y comparte (Cuadro 1).

Lo bizarro de este asombroso cuadro, que describe la distribución de las caligrafías en el *Códice Guatemala*, es que arroja 312.5 folios en total, cuando el facsímil (1992) y la misma transcripción de don Carmelo contabilizan únicamente 296.[14] Entretanto, los números del experto son curiosamente inexactos. En la página XIV de su introducción, después de sumar los folios en que aparecen las letras tipo A1 y tipo A2, obtiene "un total de 36 folios", mientras "la sección B, la más extensa, ocupa un total de 253 folios". Y, en la página XV, nos declara que "la sección C comprende once folios..." Cifras que, aun adelgazadas así, suman 300 folios. Por lo demás, obsérvese que los números que en el cuadro tienen *cursiva* están traslapados en las columnas. La caligrafía tipo A1 de los folios 268 al 288, se transformaría en A2 en los folios 279, 284 y 285r, mientras sería también B1 y B3 en los folios 268, 271-274 y 280-283. Y, por si eso no bastara, la camaleónica caligrafía se torna del tipo C en los folios 269-270, 271, 274-278 y 285v; la tipo A2 en el folio 295, es B3 en el 295v y C en el 295r. Un auténtico enredo.

La primera nota que se le puede poner al *Códice Guatemala* es, entonces, que se está por hacer aún el estudio responsable de su caligrafía y, consecuentemente, del número de amanuenses que intervinieron en su redacción y en qué lugares del manuscrito. Y, en la línea de lo que falta, habrá que hacer asimismo el estudio del papel, sus filigranas y tinta. Stella R. Clemence, principal bibliotecaria asistente de la Biblioteca del Congreso, en su informe "Restoration of the original manuscript of Bernal Díaz..." al referirse a las filigranas o marcas de agua, dice: "Several different watermarks are distinguishable (See ff. 117, 172, 174).[15] I have not noted any that are not

[13] "Con excepción del 72 bis", aclara don Carmelo. Sólo que el manuscrito *Guatemala* no tiene folio 72 bis, aunque sí 65 bis. Como "65a" lo identifica el facsímil (1992) editado por Miguel Ángel Porrúa.

[14] *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", C.S.I.C. Monumenta Hispano-Indiana, V Centenario del Descubrimiento de América, Madrid, 1982, p. 675. En absoluto rigor, el manuscrito consta de 298 folios, esto es, 596 planas, 9 3/4 de las cuales están en blanco, lo que resulta en 587 planas 1/4 con escritura (que da 294 folios).

[15] Claras y distintas en el facsímil (1992), aunque no siempre completas, hay también en los folios 21v, 60r, 63r, 64r, 65, 65a, 72v, 75r, 76r-v, 77r, 78r, 79r, 81r, 87r, 91r, 92r, 97v, 216v, 265v, 270v, 276, 278v, 290v y 296. Algunas han sido dibujadas por Moisés Aguirre. Todas, absolutamente

commonly found in paper of the 16th century. However, since Mr. Frohner assures me that they will be as clearly visible after lamination, as before, *I have made no study of them.*"[16]

Y más abajo, refiriéndose a chorreaduras y manchas: "There are ink spots and ink smudges too numerous to list, of brown or yellowish iron gall and a black that Dr. Pardo referred to as indigo and that varies from a heavy black to lighter grayish black or bluish gray..."

Sáenz de Santa María[17] entretanto, tras "estudiar" el papel y tinta del manuscrito, declara que:

> No se ha hecho estudio especial sobre el papel empleado en el manuscrito *Guatemala*; sin embargo, tanto la calidad del papel como sus filigranas son las usuales en los documentos guatemaltecos de la época. La tinta, en cambio, fue sometida a detallado examen químico [...] El experto Barrow describe las calidades de las dos tintas usadas en el manuscrito:[18] una elaborada con sales de hierro y negro de humo, y la otra con una solución de índigo. Estas dos tintas se diferencian a lo largo del manuscrito por su coloración negra o rojo pardo. La segunda, que es la más utilizada, varía de tonalidad desde el amarillo pálido hasta un pardo saturado.

Lo que esto significa en román paladino es que nadie se ha tomado el trabajo de examinar e identificar las filigranas o marcas de agua del manuscrito. Asociadas a distintas caligrafías, una de las cuales podría ser de Bernal,[19] hay varias, que he enumerado ya en la nota 15, perfectamente visibles en el facsímil. Todas iguales y la misma, como se puede apreciar en los dibujos adjuntos, son las que reciben el nombre de *armouries, coat of arms* o escudo de armas. Muy especial atención merecen las que resultan visibles en los folios 216v, 270v, 276v y 278v, porque, aunque Heawood no reconoce filigranas de esta especie anteriores a la segunda mitad del siglo XVII,[20] el que aparezcan en planas donde hay caligrafía atribuible a Bernal Díaz (ff. 216v, 269r-270v, 274r-278v) deja malparado al célebre sigilógrafo.[21]

Otra nota que desearía proponer a la reflexión de mi amable audiencia tiene que ver con la edición de Remón en España. Uno puede aceptar el testimonio de León Pinelo[22] de que existían en la Península dos manuscritos autónomos de la *Historia* de Bernal Díaz: uno, la ver-

---

todas, son *coat of arms*, lo cual no apoya la apreciación de la señora Clemence de que haya "several different watermarks". Hay que añadir, empero, que una reproducción facsimilar o una fotocopia no son el mejor lugar para observar filigranas.

[16] Cursivas mías.

[17] Carmelo Sáenz de Santa María, *Historia verdadera...*, p. XIV.

[18] En la nota 2 al pie de la página, Sáenz de Santa María cita: "*Restoration of an ancient manuscript. The Library of Congress. Journal of current acquisitions*, X, 1, nov. 1952, Washington." Se trata del *Quarterly Journal of Current Acquisitions* de la Biblioteca del Congreso, donde se publicó el informe de la señora Clemence ya mencionado. El "experto Mr. Barrow", perito en procesos de laminación de manuscritos, participó solamente como consultor invitado por la Biblioteca del Congreso el 5 de abril de 1951, como se puede ver en los documentos preliminares de la edición facsimilar (1992: XLV) del *Códice autógrafo*.

[19] La caligrafía que opino es de Bernal está en los ff. 216v, 269r-270v, 274v-278v. Varias correcciones interlineadas y algunas testaduras podrían ser suyas. Las demás caligrafías no pueden ser de Bernal.

[20] Por lo que atañe a Briquet (*Les filigranes. Dictionnaire Historique des Marques du Papier*, 4 tomos, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1991), cuyo catálogo comprende marcas de agua que llegan hasta 1600, ni siquiera registra figura alguna que se acerque a las filigranas del *Códice autógrafo*. El escudo de armas es propio del papel producido en Génova y, en Guatemala, es común en obras impresas a partir de 1663 (Véase Cecilia Fryer, "Spanish and Italian Watermarks in Colonial Guatemalan Books", *Puzzles in Paper. Concepts in Historical Watermarks*, 2000, pp. 37-55). El licenciado Ramón Mena (*Filigranas o marcas transparentes en papeles de Nueva España del siglo XVI*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1926, pp. 11-13 [Monografías Bibliográficas Mexicanas, 5]) registra esta marca en documentos de Nueva España fechados en 1521; aunque, como es natural, habría que comprobar si se trata de documentos originales o, simplemente, de meras copias tardías.

[21] Para que los interesados hagan su propio cotejo y saquen sus conclusiones, se adjuntan dos láminas que reproducen sendas planas de cartas enviadas a don Felipe II por Bernal en 1552 y 1558. Su respectivo traslado paleográfico puede verse en la edición bernaldiana de Ramírez Cabañas (*Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Porrúa, México, 1962, pp. 589-594).

[22] Antonio de León Pinelo, *Epítome de la biblioteca oriental i occidental, náutica y geográfica*, Madrid, 1629, p. 75.

sión corregida, "para imprimir", de fray Alonso Remón y, otro, el "original" que el propio bibliógrafo había visto "en poder" de Ramírez de Prado.[23] Remón mismo, en su dedicatoria a dicho funcionario, le dice:

> A su libreria de V.S. tan grande en numero, y tã rara en elecion, apenas se puede añadir libro que no tenga; y a la liberalidad de su dueño nada se le puede dar que no aya dado; y assi buelvo a V.S. impresso, lo que nos comunicó manuscrito, en hora de los piadosos Oficios de mis sagrada Religion, y noticias ciertas de los notables hechos, y de no pensados acaecimiẽtos que se vieron en las primeras conquistas de Nueva España.

Muy bien. Pero la nota a este punto es, ¿tenía Ramírez de Prado, amén del manuscrito, la capacidad legal para publicarlo por sí o por otros? ¿Pudo, legítimamente hablando, transferir a los mercedarios el usufructo de la publicación de esa obra? Porque los señores del Real Consejo tasaron "a quatro maravedís y medio cada pliego de la Historia" y ésta tuvo dos ediciones. Remón habla de "la liberalidad de su dueño"; pero, ¿se habían muerto ya, acaso, los legítimos herederos de Bernal? Y, si habían éstos renunciado a toda reclamación, ¿no tendrían que haberlo hecho mediante una escritura pública de cesión de derechos? Una respuesta probable a estas interrogantes podría ser que Álvaro de Lugo, el apoderado de Teresa Becerra, cumplió en España con la misión que la viuda le había encomendado: encontró y recuperó el manuscrito de 1575, y lo vendió a Ramírez de Prado con todos los derechos ajenos. El voluminoso infolio, antes de llegar a las manos del maestro Remón, habría pasado por las del cronista Antonio de Herrera († 1625). Las palabras de Remón, en fin, "buelvo a V.S. impresso, lo que nos comunicó manuscrito", no implican que los padres de la Merced hayan retornado a Ramírez de Prado otra cosa que material impreso. Después de 1632, el paradero del manuscrito de 1575 resulta incierto.

El *Códice Guatemala*, entretanto, antes y después de haberse sacado en limpio la copia de 1605 o *Manuscrito Alegría*, siguió creciendo. Antes de 1605, se adicionó la "Memoria de las batallas y encuentros en que me E hallado", al final de la cual hay estampada una firma que podría ser de Bernal. Después de 1605, un suplantador de Bernal, presumiblemente su hijo mayor Francisco († 1612), adicionó los capítulos 213 y 214, que aparecen en los folios 290r y siguientes del *Códice Guatemala* y que, por supuesto, no existen en el *Alegría*.[24] El capítulo 213 podría pasar por una imitación aceptable, pero el 214 resulta una falsificación demasiado burda para ser admisible. El suplantador insistió en la ficción de que Bernal escribía esas líneas en 1568 (Facsímil de 1992, 295v): "Digo que en el año de beynte y çinco estube En ella [provincia de Soconusco] de pasada, ocho o diez días, y solía ser poblada de más de quinze mill vezinos... y agora en este año de quiñs y sesenta y ocho está

[23] Este personaje es digno de atención. Ya, desde 1626, era consejero de Indias y en 1635, tenía encomiendas o pensiones y rentas sobre encomiendas en Guatemala. La época literaria en la que le tocó participar y ser testigo se caracteriza, en España, por la aparición de figuras como Calderón de la Barca, Cervantes, Góngora, Gracián, Lope de Vega, Quevedo y tantos otros; en Francia, ante cuya corte fungió como embajador, por el establecimiento de la Academia Francesa, Corneille, Descartes, y la obra religiosa de los santos Francisco de Sales y Vicente de Paul; pero lo que nos importaría indagar en la vida de este sujeto es cómo, desde cuándo, por qué y por quién llegó a tener posesión del manuscrito de Bernal. Sobre Ramírez de Prado, para empezar, véanse índices en *Títulos de Indias*, Catálogo XX del Archivo General de Simancas, Valladolid, 1954.

[24] El suplantador en cuestión escribió también una carta, de la cual se conserva sólo un fragmento. Véase René Acuña, "Fragmento inédito de una carta atribuible a Bernal Díaz del Castillo", *Estudios de Historia Novohispana*, 1997, 17, pp. 263-271). Cuando el cronista dominico fray Francisco Ximénez escribía su *Historia* (*c.* 1719), tuvo a la vista el *Códice Guatemala*, cuyo capítulo 214 cita ampliamente (Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, vol. 21. Primera edición del manuscrito original de Córdoba, paleografía y anotaciones del doctor Carmelo Sáenz de Santa María, C.A.: Tipografía Nacional, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Biblioteca "Goathemala", Guatemala, España, 1977, pp. 126-127). El heredero de Bernal en línea directa, y probable poseedor del *Códice*, era entonces José Díaz del Castillo y Sánchez Prieto (*c.* 1704-†1753). Véase Edgar Juan Aparicio, *op. cit.*, p. 28.

tan fatigada y despoblada que no ay ē ella mill y dozientos vezinos...[25]"

Sin embargo, las evidencias internas no abonan tal presupuesto sino, al contrario, delatan que la redacción de esas líneas fue posterior a esa fecha. Sin entrar en detalles, baste citar los referidos al gobernador de El Soconusco, don Pedro Pacheco Alvarez, de quien se afirma que "...le mandaron venir preso a esta ciudad [de Guatemala] y, de çierta dolencia y enojos, dizen que murió" (facsímil de 1992: 296r). Nada más que ésta, y la historia previa de Ordóñez de Villaquirán, son puros embustes. Ni Ordóñez de Villaquirán "se huyó" cuando le estaban tomando la residencia,[26] ni Pacheco fue llevado preso a la ciudad de Guatemala. Al contrario, mientras Pacheco tomaba la residencia a Ordóñez, la real Audiencia de México ordenó que el funcionario depuesto fuera llevado preso a dicha ciudad.[27] Pacheco, según datos recogidos por Udo Grub,[28] falleció en la sede de su gobierno ¡el año de 1571! De hecho falleció antes de que el doctor Antonio González, presidente de la recién repuesta Audiencia de Guatemala, recibiera la cédula real fechada en Madrid a octubre 21 de 1571 (AGCA, A1.23, 1512-399), en que Felipe II descalifica el nombramiento hecho por González en un pariente suyo y del obispo de Chiapa, Frutos Gómez Casillas, de "teniente general de gobernador" en El Soconusco, oficio inexistente en la legislación de su real Consejo, el cual anulaba las facultades y nombramiento reales que tenía Pacheco.

Y para concluir éstas que aspiran a ser simples notas, permítanme ustedes observar que varios capítulos de la *Historia verdadera* no caben en el proyecto de relatar sólo los hechos vividos por Bernal, ni corresponden a la idea testimonial que presidió su escritura. Conforme el libro creció hasta alcanzar la mayoría de edad, fue perdiendo su inocencia original hasta dejar traslucir los pocos escrúpulos de un historiador sin escuela. Si era ciego o no cuando se redactó el prólogo de la copia enviada a Madrid en 1575,[29] es obvio que para entonces Bernal había dejado de ser un escritor honesto o, lo que es lo mismo, se había corrompido. Éstas son sus palabras:

> Yo, Bernal Díaz del Castillo, regidor desta ciudad de Santiago de Guatemala, autor desta muy verdadera y clara *Historia* [digo que Vds] [...] hallarán [en ella] cosas muy notables e dignas de saber, e también van declarados los borrones e cosas escritas viciosas en vn libro de Francisco López de Gómara, que no solamente va errado en lo que escrivió de la Nueva España sino que, tambien, hizo errar a dos famosos historiadores que siguieron su *Historia*, que se dizen el doctor Illescas y el obispo Paulo Iobio. Y, a esta causa, digo e afirmo que lo que en este libro se contiene va muy verdadero, [ya] que, como testigo de vista, me hallé en todas las batallas e rencuentros de guerra. E no son cuentos viejos ni historias de romanos de más de setecientos años, porque, a manera de dezir, ayer passó lo que verán en mi *Historia*, e cómo e quándo e de qué manera, y dello era buen testigo el muy esforçado y valeroso capitán don Hernando Cortés [...] Y demás desto, desque mi *Historia* se vea, dará fee e claridad dello. La cual se acabó de sacar en limpio de mi memoria e borradores, en esta muy leal ciudad de Guatimala, donde reside la Real Audiencia, en

[25] El interesado hará bien en cotejar estas cifras con las de la "Relación del obispado de Guatemala" (*Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala*, edición de René Acuña, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Etnohistoria, México, 1982, pp. 178-179), (Serie Antopológica). Según dicho documento, en 1572 había en El Soconusco 5 cabeceras, 25 sujetos, 30 pueblos, 2 288 vecinos y dos curas vicarios. Pero véase, también, la "carta-relación del gobernador Ponce de León" fechada a 19 de enero de 1574 (Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Historia de Guatemala o Recordación Florida*, tomo I, Luis Navarro Editor, Madrid, 1882, p. 426), y las cartas del obispo Marroquín (Carmelo Sáenz de Santa María, *El licenciado don Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala (1499-1563). Su vida. Sus escritos*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1964).

[26] Véase la carta de Ordóñez de Villaquirán dirigida a don Felipe II con fecha de agosto 31, 1567 (*Epistolario de Nueva España*, 1942, X: 201, 587). El funcionario estaba esperando a Pedro Pacheco, su sucesor.

[27] Véase la carta de Pacheco al rey fechada en el Soconusco a octubre 1 de 1569, *Ibidem*, pp. 309-310.

[28] Udo Grub Ludwing, "La Colonia", *Diccionario genealógico*, tomo primero, edición privada, s/f, p. 232.

[29] Este prólogo, que sí aparece en la edición de Remón (1632), fue omitido en el *Manuscrito Alegría* (1605).

veinte y seis días del mes de febrero de mil y quinientos y sesenta y ocho años [...][30]

Lo patético de estas líneas, que sin disputa fueron escritas en vida de Bernal, es que son tanto o más anacrónicas que el capítulo 214 que acabo de comentar. Con una buena dosis de tolerancia, uno podría admitir que en 1568, el autor cite la traducción española de los *Elogios* de Giovio, aparecidos en Granada ese mismo año pero hasta allí. Porque aceptar que en 1568 se cite la *Historia Pontifical* de Gonzalo de Illescas sería de una credulidad prehispánica. Y es que, si bien la primera edición de esa obra apareció en Dueñas en 1565, como señala Sáenz de Santa María, dicha publicación únicamente contiene los cinco primeros libros, desde san Pedro hasta Benedicto XI († 1304). La citada en el prólogo de Bernal es, sin embargo, la edición de Salamanca (1573),[31] que contiene el libro sexto, desde Clemente V († 1314) hasta comienzos del pontificado de Gregorio XIII (1573). Imposible es, entonces, que Bernal haya tenido conocimiento de dicha obra antes de 1574, e imposible que la leyera, porque ya estaba ciego. Es obvio, por ende, que la fecha de ese prólogo es inexacta, como es inexacto que la Real Audiencia residiera entonces "en la muy leal ciudad de Guatimala". Dicha institución había sido suprimida en 1564 y, hasta finalizar el gobierno del licenciado Francisco Briceño (1569), no volvió a restablecerse en aquella ciudad.[32]

Si la manera de *equivocarse* del prólogo de 1575 se compara con la misma del capítulo 214, saltarán a la vista varias similitudes. Ambas piezas, podría concluirse, son obra del mismo "artífice". Al levantar ahora la mano del teclado, lo hago con la punzante duda de cuánto, en la *Historia verdadera,* salió de la pluma de Bernal y cuánto de la de su *alter ego.*

Beltenebros,
noviembre 7 de 2002

[30] *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* vol. II, coedición del gobierno del estado de Chiapas, del gobierno de Guatemala-Ministerio de Cultura y Deportes-Archivo General de Centroamérica y Miguel Ángel Porrúa, México, 1992.

[31] Mi información sobre Illescas procede del artículo de Quintín Aldea en el *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* vol. 2. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flores, Madrid, 1972, pp. 1190-1191.

[32] Véase Lenkersdorf, *Repúblicas de Indios,* UNAM, México, 2001, pp. 161-164.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, René, "Fragmento inédito de una carta atribuible a Bernal Díaz del Castillo", *Estudios de Historia Novohispana,* 1997, 17, pp. 263-271.

Aldea Vaquero, Quintín, "Illescas, Gonzalo de, (Dueñas [Palencia] *c.* 1518-†*c.* 1583)", *Diccionario de Historia Eclesiástica de España,* Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Florez, volumen segundo, Madrid, 1972, pp. 1190-1191.

Anales, "Información de méritos y servicios del convento de Nuestra Señora de la Merced de la ciudad de Santiago de Guatemala. Año de 1619", *Anales de la Sociedad de Geografía e Historia,* v. 41, núms. 1-4, documento 3, 1968, pp. 457-480.

Aparicio, Edgar Juan, Marqués de Vistabella, "Bernal Díaz del Castillo y sus descendientes", *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España,* Estudios Críticos, 1992, pp. 19-51.

Briquet, Charles-Moïse, *Les filigranes. Dictionnaire Historique des Marques du Papier,* 4 tomos, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 1991.

Clemence, Stella R., "Restoration of the original manuscript of Bernal Diaz del Castillo's 'History of the Conquest of New Spain and Guatemala', brought to the Library of Congress for this purpose by Dr. Joaquin Pardo, Archivist of Guatemala (abril 19, 1951)", en *Historia verdadera de la Conquista de la Nueva España. Códice autógrafo, 1568,* edición facsimilar: "Documentos sobre la restauración al Códice autógrafo, 1568", Biblioteca del Congreso, Washington, D. C., 1992, pp. 1951-1952 y XV-LVIII.

Díaz del Castillo, Bernal *Historia verdadera de la conquista de la Nueva-España*, sacada a luz por el padre maestro fray Alonso Remón, Imprenta del Reyno, Madrid, 1632.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2 tomos, única edición hecha según el Códice Autógrafo, publicación de Genaro García, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1904.

———, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2ª edición, introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, Porrúa, México, 1962.

———, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, edición crítica por Carmelo Sáenz de Santa María, Instituto "Gonzalo Fernández de Oviedo", CSIC Monumenta Hispano-Indiana, V Centenario del Descubrimiento de América, Madrid, 1982 (encuadernado aparte, tiene un suplemento).

———, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 3 vols., coedición del gobierno del estado de Chiapas, del Gobierno de Guatemala-Ministerio de Cultura y Deportes-Archivo General de Centroamérica y Miguel Ángel Porrúa, México, 1992 (I. Estudios críticos; II. Texto comparado: edición de Alonso Remón, 1632, paleografía de Genaro García, 1904, y III. Códice autógrafo, 1568, edición facsimilar).

Fryer, Celia A., "Spanish and Italian Watermarks in Colonial Guatemalan Books", *Puzzles in Paper. Concepts in Historical Watermarks*, 2000, pp. 37-55.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio de, *Historia de Guatemala o Recordación Florida*, tomo I, notas e ilustraciones D. Justo Zaragoza, Luis Navarro editor, Biblioteca de los Americanistas, Madrid, 1882.

———, *Obras históricas*, tomos 230, 251 y 259, edición y estudio preliminar de Carmelo Sáenz de Santa María, Ediciones Atlas, Madrid, 1969-1972 (Biblioteca de Autores Españoles).

García, Genaro, *véase* Díaz del Castillo, 1904.

Grub Ludwig, Udo, "La Colonia", *Diccionario genealógico*, tomo I, edición privada, s/f.

Heawood, Edward, *Watermarks, mainly of the 17th and 18th Centuries*, vol. I, general editor E. J. Labarre, The Paper Publication Society. *Monumenta Chartae Papyraceae Historiam Illustrantia*, or Collection of Works and Documents Illustrating the History of Paper. Hirversum (Holland), 1950.

Illescas, Gonzalo de, *Historia Pontifical y Católica*, contiene los cinco primeros libros y llega hasta el año de 1304, Dueñas, 1565.

———, *Historia Pontifical y Católica*, contiene seis libros y llega hasta el año de 1573, Salamanca, 1573.

León Pinelo, Antonio de, *Epítome de la biblioteca oriental i occidental, náutica y geográfica*, Madrid, 1629.

Mena, Ramón, *Filigranas o marcas transparentes en papeles de Nueva España, del siglo XVI*, Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 1926 (Monografías Bibliográficas Mexicanas, 5).

Mooser, Daniel W., Michael Saffle and Ernest W. Sullivan II (eds.), *Puzzles in Paper. Concepts in Historical Watermarks*, Oak Knoll Press-The British Library, Delaware-London, 2000. Este volumen recoge ponencias presentadas en la International Conference on the History, Function and Study of Watermarks, celebrada en Roanoke, Virginia, 1996.

Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, edición de René Acuña, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Etnohistoria, México 1984 (Serie Antropológica, 53).

Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, vol. X, serie 2, Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas, México, 1942.

Paz, Julián, *Catálogo de Manuscritos de América existentes en la Biblioteca Nacional*, edición actualizada, Tipografía de Archivos, Madrid, 1992.

Pérez Martínez, Herón, "Autógrafos y apógrafos: el texto de la *Historia verdadera*", en Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, vol I. Estudios

Críticos, coedición del gobierno del estado de Chiapas, del Gobierno de Guatemala-Ministerio de Cultura y Deportes-Archivo General de Centroamérica y Miguel Ángel Porrúa, México, 1992, pp. 99-120.

Ponce de León, Luis, "Carta y Relación dirigidas al Rey Felipe II, enero 19 de 1574", en Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Historia de Guatemala o Recordación Florida*, tomo I, notas e ilustraciones D. Justo Zaragoza, Luis Navarro editor, Biblioteca de los Americanistas, Madrid, 1882, pp. 423-428.

Ramírez Cabañas, Joaquín, *véase* Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, 2ª edición, Porrúa, México, 1962.

Real Academia de la Historia, *Catálogo de la Colección de don Juan Bautista Muñoz*, 3 tomos, introd. de Antonio Ballesteros Beretta, imprenta y editorial Mestre, Madrid, 1954-1956.

Relaciones geográficas del siglo XVI: Guatemala, edición de René Acuña, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Etnohistoria, México, 1982 (Serie Antropológica, 45).

Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala, edición de René Acuña, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Etnohistoria, México, 1984 (Serie Antropológica, 53).

Remesal, Antonio de, *Historia general de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, Madrid, 1620, Infolio.

Sáenz de Santa María, Carmelo, *El licenciado don Francisco Marroquín, primer obispo de Guatemala (1499-1563). Su vida. Sus escritos*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1964.

Saffle, Michael, *véase* Mosser.

Sullivan II, Ernest W, *véase* Mosser.

Títulos de Indias, *Títulos de Indias. Catálogo XX del Archivo General de Simancas*, terminado de redactar, ordenado y clasificado por D. Ricardo Magdaleno, y en cuya redacción intervinieron sucesivamente D. José María de la Peña, D. Miguel Bordonau y D. Ángel de la Plaza, Patronato Nacional de Archivos Históricos, Valladolid, 1954.

Ximénez, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, vol. 21, primera edición del manuscrito original de Córdoba, paleografía y anotaciones del doctor Carmelo Sáenz de Santa María, Tipografía Nacional, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Biblioteca "Goathemala", Guatemala, España, 1977.

La etnografía de los ritos mesoamericanos: una perspectiva etnohistórica interdisciplinaria

*Johanna Broda**

En concordancia con el motivo de esta publicación,[1] que conmemora el vigésimo quinto año de labor fructífera de la Dirección de Etnohistoria,[2] en este ensayo plantearé cómo han evolucionado mis propias investigaciones y mi entendimiento de la investigación etnohistórica a lo largo de este periodo. Si bien las consideraciones que voy a presentar contienen elementos "autobiográficos" —al igual que el evento que nos reúne—, pretendo reflexionar, sin embargo, en términos más amplios acerca de la metodología etnohistórica y, específicamente, del enfoque interdisciplinario, aplicando este enfoque a temas concretos del estudio de la religión mesoamericana.

Cuando inicié mis investigaciones, hace muchos años, y tras haberme formado como etnóloga, tenía el interés de estudiar la religión de una civilización antigua haciendo énfasis en un enfoque que combinara el análisis de la religión con el de la organización social y de las condiciones materiales de existencia de aquella sociedad. Por azares del destino escogí a los aztecas como objeto de estudio, y mis primeros trabajos sobre ellos fueran, ya en aquel entonces, acerca del calendario mesoamericano, el ritual mexica y específicamente acerca de las fiestas de los dioses de la lluvia.

Entonces descubrí las descripciones de las fiestas aztecas de fray Bernardino de Sahagún y fray Diego Durán, así como las de otros cronistas del siglo XVI. Entre ellos encontré algunos autores anónimos y códices que, en conjunto, constituyen un material excepcional por el detalle y el poder de evocación, muy útiles para el estudio de la ritualidad prehispánica. Me di cuenta de que estos textos históricos eran de una riqueza tal que permitían elaborar una verdadera etnografía de los ritos prehispánicos y explorar las estrechas interrelaciones que existían entre el culto y la sociedad mexicas, la estratificación social, y las relaciones socio-económicas y políticas existentes en Mesoamérica en el momento de la conquista. La actividad económica fundamental era la agricultura del maíz, que dependía estrechamente de los ciclos climáticos y del medio ambiente, de la geografía de Mesoamérica. Estas condiciones naturales y económicas de las sociedades prehispánicas habían incidido de una manera determinante en la conformación de su ideología y cosmovisión a lo largo de siglos, si no de milenios.

* Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM.

[1] Quiero agradecer al maestro Luis Barjau, a los organizadores y a los colegas de la Dirección de Etnohistoria —todos ellos amigos y compañeros desde hace muchos años—, la invitación para participar en este congreso.

[2] A Emma Pérez Rocha y a otros colegas de la Dirección de Etnohistoria los conozco desde hace ya casi treinta años, cuando éramos compañeros en el recién fundado CIESAS-CISINAH, y de esta manera, en 1977, fui testigo de la fundación de la Dirección de Etnohistoria bajo la dirección de la maestra Barbro Dahlgren a quien todos recordamos con mucho aprecio y cariño.

De acuerdo con estos intereses teóricos, realicé en los años setenta —cuando colaboraba en el CIESAS con Pedro Carrasco, Ángel Palerm y algunos colegas que laboran hoy en la Dirección de Etnohistoria— una serie de estudios acerca de esta interrelación entre el ritual, la estructura socio-económica y el poder político del Estado mexica. Sin embargo, aquí no profundizaré en estos temas y las importantes aportaciones que hicieron Pedro Carrasco y Ángel Palerm al estudio de las sociedades prehispánicas del Centro de México, aportaciones que veinticinco años más tarde siguen siendo válidas. En este ensayo me interesa más bien el tema de la religión, en especial el del culto agrícola y su relación con el medio ambiente y los ciclos de la naturaleza. En un primer estudio monográfico sobre estos temas reconstruí el conjunto de las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia que se extendían a lo largo del año y estaban estrechamente vinculados con el ciclo de las estaciones. En un principio me basé sólo en la información de los cronistas, y fue más tarde (1983) que intenté confrontar y correlacionar esta información con datos etnográficos modernos. Mi interpretación fue que *1)* El primer ciclo de rituales agrícolas mexicas abarcaba la petición de lluvias en la época más seca del año, mediante los sacrificios de niños (febrero-abril), y los ritos de la siembra (mayo-junio). *2)* En junio, los mexicas celebraban con rituales el inicio de la estación de lluvias —era la gran fiesta del dios Tlaloc y de su consorte Chalchiuhtlicue, la diosa de la laguna. *3)* Al concluirse el ciclo de las lluvias en noviembre, los mexicas de nuevo le ofrecían culto a Tlaloc y a los múltiples *tlaloque* o dioses de los cerros de la Cuenca de México. Según la cosmovisión mexica, en ese momento las aguas se retiraban al interior de los cerros, donde se quedaban hasta que se iniciaba nuevamente el ciclo de lluvias en el verano.

La celebración de los *tlaloque* en Tepeilhuitl (octubre) y Atemoztli (diciembre)[3] correspondía además al momento de la cosecha. El maíz y las otras riquezas agrícolas se guardaban, junto con el agua, en el interior de los cerros, y el hombre adquiría acceso a ellos a través del culto a los *tlaloque*. Las fiestas de la lluvia y del maíz estaban estrechamente vinculadas con la cosmovisión prehispánica y la base ideológica de los conceptos acerca del sustento humano y del bienestar social.

Según he señalado arriba, desarrollé inicialmente esta interpretación del culto mexica sólo con base en los escritos de los cronistas y otros textos del siglo XVI. Estas fuentes son tan detalladas, que es posible elaborar una verdadera *etnografía de los ritos prehispánicos*. Se trata de una situación privilegiada en el estudio comparado de las religiones: pocos textos de las civilizaciones antiguas son tan explícitos y abundantes en sus descripciones de los rituales.

Sin embargo, este estudio de las fuentes etnohistóricas constituye sólo el punto de partida para desarrollar una interpretación más compleja. Me refiero al enfoque y a la metodología interdisciplinarias. A partir del estudio de un tema constante: el culto mexica de la lluvia y del maíz, he ampliado, a lo largo de los años, la documentación y las posibilidades de su interpretación mediante la aplicación de un enfoque interdisciplinario. Este enfoque se ha ido concretizando mediante la incorporación de otras disciplinas antropológicas que complementan la etnohistoria. Haré primero un recuento cronológico acerca de cómo fui incorporando estos otros planteamientos, para sacar posteriormente unas conclusiones más generales acerca de este enfoque.

ETNOHISTORIA Y ARQUEOLOGÍA

La excavación del Templo Mayor y sus descubrimientos a principios de los años ochenta del siglo XX, naturalmente fueron de gran interés para las investigaciones sobre el culto mexica. También en esos años se cristalizó el concepto de *cosmovisión*, que Alfredo López-Austin, David Carrasco, Eduardo Matos, Franz Tichy, algunos

[3] En la correlación de las fechas de los meses mexicas sigo a Sahagún, añadiendo diez días para la corrección de la Reforma Gregoriana de 1582 (véase Johanna Broda 1983, Franz Tichy 1991).

otros investigadores y yo, autora, empezamos a emplear sistemáticamente como concepto de análisis.[4]

El estudio de las ofrendas enterradas en el Templo Mayor revelaba aspectos desconocidos de la cosmovisión mexica. Este tipo de evidencias arqueológicas deben confrontarse con los datos etnohistóricos, y no sólo combinarse eclécticamente con ellos.

Al plantearme una interpretación del simbolismo de las ofrendas, al inicio de la excavación,[5] llegué a la conclusión de que el omnipresente culto a Tlaloc en el Templo Mayor denotaba una estrecha relación con el culto a la tierra —las ofrendas estaban destinadas a la tierra— y con el culto a los cerros y al mar. Tlaloc se manifestaba como dios de los cerros que guardaban en su interior el agua, el maíz y las riquezas; mientras los animales marinos, que conformaban la mayor parte de las ofrendas y que habían sido traídos de las lejanas costas del Atlántico, Caribe y Pacífico, simbolizaban la fertilidad absoluta del mar.

De esta manera, la exploración arqueológica del Templo Mayor aportó importantísimos datos acerca de la cosmovisión mexica que complementan y amplían sustancialmente la evidencia etnohistórica. En este sentido quiero argumentar sobre la importancia, en los casos en que las fuentes lo permiten, de combinar la información étnohistórica con aquella que nos proporciona la arqueología. Sin embargo, no se trata de mezclar ambos tipos de información, sino de confrontar las interpretaciones surgidas independientemente de ambos análisis.

[4] Véanse López-Austin 1980, 1994; Broda, Carrasco y Matos 1987; Carrasco (ed.) 1991; Tichy 1991; Broda 1982, 1991; Broda, Iwaniszewski y Montero (coords.) 2001.

[5] Llevé esta investigación a cabo entre 1979 y 1983 (véase Broda 1982, 1987), antes de que Leonardo López Luján emprendiera una investigación exhaustiva de todas las ofrendas del Templo Mayor (1993, 1997). Las conclusiones de ambos estudios se complementan y no se contradicen. Otra investigación interesante sobre ofrendas mexicas es la de Debra Nagao (1985), que se elaboró simultáneamente a la mía.

ETNOHISTORIA Y ARQUEOASTRONOMÍA

En la aplicación de una metodología interdisciplinaria, hay otro campo interesante: es el de la *arqueoastronomía*, estudio especializado de la astronomía y cosmología prehispánicas, que aporta datos novedosos acerca de los conocimientos científicos, los calendarios y la cosmovisión. Su relevancia consiste en mostrar la importancia de la observación precisa de la naturaleza en el México prehispánico. Los dirigentes políticos buscaban crear un orden armónico en la arquitectura de los templos y en los asentamientos enteros, de acuerdo con los cánones de la cosmovisión.

En el calendario mesoamericano había ciertas fechas que correspondían a momentos cruciales del ciclo agrícola y estacional, y constituían la estructuración básica de este calendario. Por ejemplo, vinculaban la observación del sol con la celebración de las fiestas y la cosmovisión. Según han demostrado varias investigaciones arqueoastronómicas de años recientes, estas fechas *no* eran los solsticios y los equinoccios, sino más bien eran momentos claves del ciclo agrícola: se trataba del 12 de febrero, 30 de abril, 13 de agosto y 30 de octubre, que corresponden a la orientación de 15.5°. Esta orientación se encuentra en muchos sitios desde el periodo Clásico, entre ellos destaca la Avenida de los Muertos en Teotihuacan. En una serie de publicaciones anteriores, afirmé que estas fechas correspondían a fiestas del calendario mexica: estaban dedicadas a las deidades de la lluvia, de los cerros y del maíz.

De esta manera puede afirmarse que la arqueoastronomía contribuye a reconstruir los procesos rituales prehispánicos en su íntima vinculación con los ciclos de la naturaleza. Lamentablemente es un campo poco aprovechado para la investigación antropológica, arqueológica y etnohistórica, pues requiere de mucha especialización. Lo más recomendable en este caso es el trabajo en equipo, ya que un solo investigador difícilmente puede manejar todos estos campos, que como en el caso de la arqueoastronomía se complican cada vez más con el avance tecnológico.

ETNOHISTORIA Y ETNOGRAFÍA

Dentro del campo de la antropología mexicana hay la posibilidad de establecer comparaciones sistemáticas entre la ritualidad y la cosmovisión prehispánicas con la etnografía de las fiestas indígenas de la actualidad. El interés por estos temas fue mi punto de partida al iniciar el estudio del culto prehispánico hace muchos años, pero dada la gran cantidad de datos etnográficos, me perdía en los detalles, y los trabajos sobre "sincretismo" y "aculturación" de entonces, no me satisfacían. En años recientes, se han hecho avances importantes en esos campos y se ha acumulado abundante información etnográfica acerca de esos temas.[6] También se ha avanzado en la investigación de las instituciones religiosas y las creencias indígenas durante la Colonia, la labor de las órdenes, la creación de las cofradías, las jerarquías de cargos, etcétera.[7] Además, se han propuesto nuevos planteamientos teóricos y estudios concretos sobre el sincretismo religioso, la reelaboración simbólica de creencias y prácticas y del culto a los santos católicos, como expresión del sincretismo.[8] Es fundamental recuperar más información de los complejos procesos históricos en los cuales las comunidades indígenas se vieron envueltas después de la Conquista, pero si bien la influencia española fue determinante, los indígenas no deben ser vistos sólo como receptores pasivos de estos procesos de imposición, pues ellos reelaboraron creativamente sus formas de vida, cultura y religión, integrando elementos de ambas tradiciones culturales en una nueva forma de religiosidad popular.

Una diferencia fundamental respecto del periodo prehispánico fue la articulación con la sociedad mayor que se produjo a partir de la Conquista. Las expresiones religiosas indígenas dejaron de formar parte del culto estatal impulsado por la clase dominante prehispánica y se convirtieron en cultos campesinos locales. La nueva religión de estado fue impuesta por la Iglesia Católica, mientras que los ritos indígenas se desarrollaron al margen de ella: algunas ceremonias se practicaban clandestinamente, otras continuaban celebrándose como rituales públicos en un ámbito sincrético, y de esta manera han constituido mecanismos de resistencia étnica y de reproducción de las identidades locales hasta nuestros días.[9]

Con estos planteamientos teóricos he llevado a cabo estudios acerca de la ritualidad indígena, en colaboración con varios colegas y estudiantes de posgrado de la ENAH y de la UNAM.[10] Cuando se aplica una estrategia coherente de investigación, los resultados que se obtienen son sorprendentes. Dentro de los complejos procesos de cambio y continuidad, me he limitado a investigar el tema del culto a la lluvia, a los cerros y al maíz, es decir los ritos del ciclo agrícola. En este aspecto de la vida de las comunidades, íntimamente vinculado con su entorno geográfico, el clima, las estaciones y las prácticas agrícolas de subsistencia, hay una continuidad notable con los ritos y la cosmovisión prehispánicos.

Los cerros siguen siendo los contenedores del agua, de las riquezas y del maíz; en ellos se hacen las espectaculares peticiones de lluvias que se siguen practicando en muchas regiones indígenas de México. Hoy los ritos se dirigen a la Santa Cruz, que sin embargo, reúne características de las deidades prehispánicas de la tierra y del maíz, y muchos elementos estructurales de estos rituales reproducen de forma sincrética estas tradiciones ancestrales. La etnohistoria puede hacer una relevante aportación a la investigación antropológica al documentar esta herencia

[6] Véase Medina 1989, 2000; Good 1988, 2001a, b; Albores y Broda coords. 1997; Broda y Báez-Jorge coords. 2001; Dehouve 1995, 2001; Florescano 1995, 1999; Maldonado 1998; Gómez 2002; Sandstrom 1991; Galinier 1990; Aramoni 1990; Lupo 1995; Monaghan 1995; Sierra 2000; y otros.

[7] Farriss 1984; Chance y Taylor 1985; Taylor 1999; Dehouve 2001.

[8] Báez-Jorge 1988, 1994, 1998; Bartolomé y Barabás 1990.

[9] Báez-Jorge 1996, 1998; Gruzinski 1988; Farriss 1984; Good 2001.

[10] Se trata de los programas de maestría y doctorado en Historia y Etnohistoria de la ENAH, y del doctorado en Antropología de la ENAH y de la UNAM.

histórica vigente en muchas de las fiestas indígenas actuales.

Ciertas fechas cruciales del ciclo agrícola, que tenían importancia desde la época prehispánica, se han fusionado con fiestas del Santoral Católico, son precisamente las fechas arriba mencionadas: la Virgen de la Candelaria el 2 de febrero (o más bien el 12 de febrero), San Marcos el 25 de abril y la Santa Cruz el 3 de mayo, la Asunción de María el 15 de agosto y el Día de Muertos el 1º de noviembre. He argumentado detalladamente en otro estudio que la secuencia de estas fiestas católicas actuales continúa reproduciendo una estructuración antigua del calendario prehispánico, división en cuatro partes basada en fechas claves del ciclo agrícola. Esta hipótesis que he propuesto en varias publicaciones está abierta a la discusión académica.[11]

ETNOHISTORIA Y ESTUDIOS COMPARATIVOS

Sin lugar a dudas, los procesos históricos no han sido homogéneos y existen grandes diferencias regionales en ellos. Mesoamérica siempre ha sido un mosaico de culturas y las variaciones regionales constituyen un rasgo característico hasta la actualidad. A este respecto, López-Austin señala que Mesoamérica no ha sido un área cultural "uniforme y permanente de estructuras cohesivas", sino que es producto de una compleja y heterogénea dinámica de relaciones sociales. Este proceso, apunta López-Austin, hizo posible que "la historia común y las historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos [actuaran] dialécticamente para formar una cosmovisión mesoamericana rica en expresiones regionales y locales". Sin embargo, también se reconocen grandes temas comunes de la cosmovisión como parte de la tradición mesoamericana, lo que López-Austin ha llamado el "núcleo duro" de esta tradición. Me adhiero a la posición de muchos investigadores que piensan que el concepto de Mesoamérica, propuesto por Paul Kirchhoff, sigue teniendo validez como herramienta metodológica.[12]

Los temas de investigación que he reseñado en esta ponencia se prestan particularmente para comparar diferentes regiones. México tiene una gran complejidad geográfica, de altitudes y climas. Sin embargo, el agua sigue siendo fundamental en todas sus regiones, sea por su escasez en algunas, o por su exceso y fuerza destructiva en otras. La agricultura de temporal depende de las lluvias estacionales. Este complejo agrícola, tanto en sus aspectos materiales como simbólicos, tiene vigencia más allá de los límites de Mesoamérica. Al norte de la antigua Mesoamérica se extendía Aridoamérica: altiplanos secos que llegaban hasta el suroeste de Estados Unidos. Los indios pueblo habitan desde tiempos antiguos la región de los actuales estados de Nuevo México y Arizona. Su riqueza cultural se basa en una tenaz adaptación de la agricultura a estas regiones semidesérticas.

Entre los indios pueblo (hopi, zuñi, acoma, y otros) encontramos muchos rasgos del culto mesoamericano de la lluvia y del maíz: semejanzas sorprendentes en cuanto a sus conceptos de la cosmovisión y sus prácticas rituales que, al parecer, tienen raíces históricas muy antiguas. Entre estos elementos podemos citar el culto a las montañas sagradas, las cuevas, las piedras y la tierra en general. El mar era y sigue siendo para los indios pueblo el símbolo absoluto de la fertilidad.

El tema de la comparación entre los aztecas y los indios pueblo se ha discutido desde el siglo XIX; sin embargo, nunca se ha estudiado de manera exhaustiva. En años recientes las nuevas investigaciones arqueológicas permiten documentar más firmemente las relaciones históricas

[11] Véase Broda (1995, 2000a, b, 2001). Otros autores que han hecho referencia a estas cuatro fechas son Iwaniszewski (1991), Galindo 1990, 1994; Morante (1993, 1995, 1996); y Sprajc (2001).

[12] Mediante la publicación de los papeles inéditos de Paul Kirchhoff (2002) —se trata de una publicación reciente coeditada por el IIA de la UNAM conjuntamente con la Dirección de Etnohistoria—, resulta posible acercarse más a la obra inédita de este gran investigador.

que han existido entre Mesoamérica y los extensos territorios del Norte. Sólo he mencionado este ejemplo para señalar las posibilidades de estudios comparativos sobre ritualidad indígena y cosmovisión, que es posible hacer a partir de la investigación etnohistórica aquí planteada.

Tanto los mexicas como los indios pueblo pertenecen a lo que Gordon Brotherston (1998) ha llamado "la tradición del Cuarto Mundo", es decir la tradición autóctona de los indios de Norte, Meso y Sudamérica", cuyos brillantes logros culturales han sido destruidos o minimizados por los colonizadores europeos. Uno de los grandes retos para la Etnohistoria de hoy es contribuir al registro y rescate de esas tradiciones culturales brutalmente suprimidas.

La comparación entre Mesoamérica y los Andes es otro fructífero campo de estudio. Si bien existen pocos estudios comparativos serios, esto se debe a la dificultad de manejar la amplia bibliografía especializada que existe sobre ambas regiones. En cuanto a la temática del culto al agua y la tierra y los paisajes rituales señalados en el presente trabajo, ésta parece estar mejor documentada en las crónicas andinas del siglo XVI que en Mesoamérica, y ha sido analizada con gran lucidez por varios autores.[13] Por lo tanto, la comparación sistemática resulta sumamente interesante para los estudios mesoamericanos.

Según afirman varios autores apoyados en la información de los cronistas y en datos arqueológicos, el culto a los cerros tenía gran importancia para los incas, sobre todo en las altas cumbres de los Andes.[14] Según Mariscotti, estos ritos incaicos tenían antecedentes locales y se inscriben dentro del culto más amplio a Pachamama, la tierra, los cerros, y las deidades andinas del rayo y la tormenta. El mar se consideraba como la fuente de todas las aguas, y una de las ofrendas predilectas era la de conchas de mar (*mullu*), sobre todo Spondylus, además de arena, que se han encontrado en lugares distantes de la costa, en las montañas del Altiplano y en el Cuzco mismo.[15]

Los lugares sagrados de la cosmovisión incaica eran conocidos como *huacas* y eran cerros, rocas y manantiales en los alrededores del Cuzco. La importancia cosmológica de las *huacas*, el uso de algunas de ellas como marcadores astronómicos y su sistematización bajo el Estado inca, son temas que han sido señalados por Tom Zuidema en numerosas publicaciones. El paisaje ritual incaico incluía además lugares sagrados tallados en la roca viva, que eran la manifestación de un importante culto a la piedra en el mundo andino: este culto incluía, desde las altas cumbres de los Andes hasta las rocas naturales conservadas en los centros ceremoniales, réplicas de piedra de las montañas, pequeñas tallas en piedra, etcétera.

En el mundo andino, este culto a la piedra estaba estrechamente relacionado con el culto a los ancestros.

El paisaje ritual mexica que se puede reconstruir en el caso de la Cuenca de México[16] se asemeja en muchos aspectos, hasta en pequeños detalles, a la situación andina. Dejo de lado la intrincada cuestión de las causas de estas semejanzas que, sin duda, tienen que ver con antiguas, múltiples y complejas relaciones históricas comunes. En Mesoamérica y en los Andes hay tradiciones culturales que empiezan a perfilarse a fines del horizonte preclásico o formativo en ambas áreas, florecimiento cultural del cual se nutren todos los desarrollos posteriores. Surge el culto a las montañas y otros accidentes geográficos, la tierra, los fenómenos meteorológicos, cul-

[13] Véase Carrión (1955), Mariscotti (1978), Zuidema (1989, 1995), McEwan y Van de Guchte (1993), Niles (1993), Alcina (1997, s/f) y Thiemer Sachse (s/f).

[14] Reinhard (1985, 1987); Niles (1993); McEwan y Van de Guchte (1993). Los estudios más antiguos de Carrión (1955) y Mariscotti (1978) aportan un cúmulo de datos sumamente interesantes sobre el culto al agua y a la tierra en las culturas andinas.

[15] En varias de las ofrendas más importantes del Templo Mayor de Tenochtitlan se encuentra también una capa inferior de arena de mar, circunstancia que me llamó la atención años atrás (Broda 1987; véase también López Luján 1993).

[16] Broda (1996, 1997a, b); Tichy (1991a, b); Broda, Iwaniszewski y Montero (coords.) 2001.

tos que abarcan el mar como la fuente absoluta de la fertilidad. Estas tradiciones ancestrales que retoman los incas y los aztecas en el siglo XV, incluyen un importante culto a la piedra como algo vivo, expresión de las fuerzas del interior de la tierra; para los mexicas, el glifo para piedra era un corazón; mientras que para los incas las piedras eran ancestros petrificados. Esta última tradición también existe en Mesoamérica y se conserva hasta la actualidad entre los huicholes.

Para entender estos fenómenos, hace falta manejar una visión de conjunto que ligue los aspectos materiales con los sociales y religiosos. Si partimos de esta perspectiva holística, resulta muy interesante llevar a cabo las comparaciones planteadas, que demuestran el bagaje cultural compartido de las antiguas culturas americanas, lo que Gordon Brotherston llamara "la tradición del Cuarto Mundo".

ETNOHISTORIA E INTERDISCIPLINARIEDAD

He querido demostrar en esta ponencia que la etnohistoria hace una aportación relevante al estudio antropológico de la religión. Investigar la historicidad de las tradiciones religiosas, la cosmovisión y la ritualidad indígenas de América, contribuye a documentar la enorme riqueza cultural de los pueblos que habitaron este continente antes de la llegada de los europeos. Después de la conquista española se produjeron procesos sincréticos y de reelaboración simbólica cuyo resultado son las fiestas indígenas actuales; sin embargo, se observa la permanencia de muchos aspectos de una visión del mundo propia. Conocer mejor esta herencia histórica de México es fundamental para entender la etnografía actual y hacer un estudio antropológico adecuado.

En esta perspectiva, la etnohistoria rebasa sus estrechos límites monográficos e incorpora resultados, planteamientos y metodologías de la arqueología, la historia y la etnografía en un solo enfoque. Podríamos mencionar otras disciplinas como la lingüística, la iconografía, la geografía cultural y la arqueoastronomía, a las que también puede recurrir el enfoque interdisciplinario. Por lo menos en el caso de mis propias investigaciones, este enfoque ha resultado ser una herramienta sumamente estimulante para plantear procesos culturales más amplios y obtener explicaciones más profundas. En este sentido podríamos decir que la etnohistoria, como campo de estudio que combina la antropología con la historia, tiene uno de sus mayores retos y logros en la interdisciplinariedad.

BIBLIOGRAFÍA

Albores, Beatriz y Johanna Broda (eds.), *Graniceros: Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica,* El Colegio Mexiquense-IIH-UNAM, México, 1997.

Alcina Franch, José, "Piedras talladas en el área andina", en Antonio Garrido (comp.), *Pensar América: cosmovisión mesoamericana y andina,* Caja Sur y Ayuntamiento de Montilla, Córdoba, 1997, pp. 295-310.

Aramoni Burguete, Ma. Elena, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces,* Conaculta, México, 1990.

Aveni, Anthony F., *Observadores del cielo en el México Antiguo,* Fondo de Cultura Económca, México, 1991.

Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas,* Universidad Veracruzana, Xalapa, 1988.

———, *La parentela de María,* Universidad Veracruzana, Xalapa, 1994.

———, *Entre los naguales y los santos,* Universidad Veracruzana, Xalapa, 1998.

Bartolomé, Miguel Alberto y Alicia Barabás, *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero El Gran Dios. Relocalización y etnocidio chinanteco en México,* tomo II, INAH-Conaculta, México, 1990.

Broda, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana,* vol. 6, Madrid, 1971, pp. 245-327.

———, "Estratificación social y ritual mexica", en *Indiana* 5, Berlín, 1979, pp. 45-82.

———, "El culto mexica de los cerros y del agua", en *Multidisciplina,* Año 3, núm. 7, Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán, UNAM, México, 1982, pp. 45-56.

———, "Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario mexica", en Anthony F. Aveni y Gordon Brotherston (eds.), *Calendars in Mesoamerica and Peru: Native American Computations of Time,* BAR International Oxford, 1983, pp. 145-165 (Series 174).

——— (coord.), "Las rocas talladas de Chinchero, Cuzco (Perú)", en *Paisajes labrados en la roca: ritualidad indígena en los paisajes prehispánicos de Mesoamérica y los Andes* (en preparación).

——— y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial de las comunidades mesoamericanas: los rituales agrícolas.* IIH, UNAM, México (en prensa).

——— y Felix Baez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

———, David Carrasco y Eduardo Matos, *The Great Temple of Aztec Mexico: Center and Periphery,* University of California Press, Berkeley, 1987.

———, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual,* Conaculta-INAH-UNAM-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2001.

———, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros", en *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica,* IIH-UNAM, Mexico, 1991, pp. 461-500.

———, "La interdisciplinariedad en los estudios de la arqueoastronomía en Mesoamérica", en *Cuadernos de Arquitectura Mesoamericana,* Facultad de Arquitectura, UNAM, México, 1992, pp. 23-44 (núm. 119).

———, "La historia y la etnografía", en *Reflexiones sobre el oficio del Historiador,* IIH-UNAM, México, 1995, pp. 11-36.

———, "Paisajes rituales del Altiplano central", en *Arqueología Mexicana,* vol. IV, Ed. Raíces, México, 1996, pp. 40-49 (núm. 20).

Brotherston, Gordon, *La América Indígena en su literatura: los libros del Cuarto Mundo,* Fondo de Cultura Económica, México, 1998.

Carrasco, David (ed.), *To Change Place. Aztec Ceremonial Landscapes,* Univerisity of Colorado Press, Niwot, 1991.

Carrasco, Pedro, "La sociedad mexicana antes de la Conquista", en *Historia General de México,* tomo I, El Colegio de México, México, 1976, pp. 165-288.

———, "La economía del México prehispánico", en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico,* Centro de Investigaciones Superiores del INAH-Nueva Imagen, México, 1978, pp. 13-76.

——— y Johanna Broda (eds.), *Estratificación social en la Mesoamérica prehispánica,* SEP-INAH, México, 1976.

——— (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico,* Centro de Investigaciones Superiores del INAH-Nueva Imagen, México, 1978.

Carrión Cachot, Rebeca, "El culto al agua en el antiguo Perú", en *Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología,* vol. II, núm. 2, Lima, 1955, pp. 50-140.

Chance, John K. y William Taylor, "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", en *American Ethnologist,* 12, 1985, pp. 1-26.

Dehouve, Daniele, *Hacia una historia del espacio en la Montaña de Guerrero,* CEMCA-CIESAS, México, 1995.

———, *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero,* Universidad Autónoma de Guerrero, Chilpancingo, 2001.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España,* Ángel Ma. Garibay (ed.), 2 tomos, Porrúa, México, 1967.

Farriss, Nancy, *Maya Society under Colonial Rule,* Princeton University Press, Princeton, 1984.

Florescano, Enrique, *El mito de Quetzalcoatl*, 2ª edicion, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

———, *Memoria indígena*, Taurus, México, 1999.

Galindo Trejo, Jesús "Solar Observations in Ancient México: Malinalco", *Archaeoastronomy, Supplement to the Journal for the History of Astronomy*, vol. 21, núm. 15: S17-S36, 1990.

———, *Arqueoastronomía en la América Antigua.*, Conacyt-Equipo Sirius, México-Madrid, 1994.

Galinier, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, IIA-CEMCA-INI, México, 1990.

———, "Lenguaje visual del paisaje ritual de la Cuenca de México", en Salvador Rueda, Constanza Vega y Rodrigo Martínez (eds.), *Códices y documentos sobre México: II Simposio*, INAH, México, 1997, pp. 129-161.

———, "Tallado en roca, ritualidad y conquista mexica e inca: una comparación", en Antonio Garrido (comp.), *Pensar América: cosmovisión mesoamericana y andina*, Caja Sur y Ayuntamiento de Montilla, Córdoba, 1997, pp. 45-73.

———, "Mesoamerican Astronomy and the Ritual Calendar", en Helaine Selin (ed.), *Astronomy Across Cultures: The History of Non-Western Astronomy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Londres, 2000, pp. 225-267.

———, "Calendrics and Ritual Landscape at Teotihuacan: Themes of Continuity in Mesoamerican 'Cosmovision'", en David Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions (eds.), *Mesoamerica's Classic Heritage: From Teotihuacan to the Aztecs*, 2000, pp. 397-432.

———, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 165-238.

Gómez Martínez, Arturo, *Tlaneltolkilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Conaculta, México, 2002.

Good Eshelman, Catharine, *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

———, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 239-297.

———, "Oztotempan: el ombligo del mundo", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual (estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos)*, ENAH-IIH-UNAM, México, 2001.

Gruzinski, Serge, *El poder sin límites. Cuatro respuestas a la dominación española*, INAH-Instituto Francés de América Latina, México, 1988 (Colección Biblioteca del INAH).

Iwaniszewski, Stanislaw, "La arqueología y la astronomía en Teotihuacan", en Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH-UNAM, México, 1991, pp. 269-290.

Kirchhoff, Paul, *Escritos selectos: estudios mesoamericanistas*, vol. I (*Aspectos generales*), ed. por Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruíz, IIA-UNAM, México, 2002.

Lombardo, Sonia y Enrique Nalda (eds.), "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en *Temas mesoamericanos*, INAH-Conaculta, México, 1996, pp. 427-469.

———, "Paisajes rituales entre los indios pueblo y los mexicas: una comparación", en Hernán Salas y Rafael Pérez Taylor, *Desierto y fronteras, una lectura antropológica de la historia*, IIA-UNAM, México (por publicarse).

López-Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología*, IIA-UNAM, México, 1980.

———, *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial, México, 1990.

———, *Tlalocan y Tamoanchan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

———, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y

Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México,* Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 47-65.

López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan,* INAH, México, 1993.

———, "Llover a cántaros: el culto a los dioses de la lluvia y el principio de disyunción en la tradición religiosa mesoamericana", en Garrido, Antonio (ed.), *Pensar América: cosmovisión mesoamericana y andina,* Caja Sur y Ayuntamiento de Montilla, Córdoba, 1997, pp. 89-109.

Lupo, Alessandro, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales,* Conaculta-INI, México, 1995.

Maldonado Jiménez, Druzo, *Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos (Época prehispánica, colonial y etnografía actual),* tesis de Doctorado en Antropología, ENAH, México, 1998.

Mariscotti de Görlitz, Ana María, *Pachamama Santa Tierra,* Indiana 197, Mann Verlag, Berlin, 1978 (Suplemento 8, Gebr).

Matos, Eduardo, Johanna Broda y David Carrasco, "The Templo Mayor as Ritual Space", en *The Great Temple of Aztec Mexico: Center and Periphery,* University of California Press, Berkeley, 1987, pp. 61-123.

McEwan, Colin y Maarten Van de Guchte, "El tiempo ancestral y el espacio sagrado en el ritual estatal incaico", en Richard F. Townsend (ed.), *La Antigua América: el arte de los parajes sagrados,* The Art Institute of Chicago-Grupo Azabache, México, 1993, pp. 359-373.

Medina, Andrés, "Arqueología y etnografía en el desarrollo histórico mesoamericano", en Yoko Sugivra Y. y Mari Carmen Serra P. (eds.), *Etnoarqueología (Primer Coloquio Bosch-Gimpera),* IIA-UNAM, México, 1989, pp. 407-482.

———, *En las cuatro esquinas, en el Centro,* IIA-UNAM, México, 2000.

Monaghan, John, *The Covenants with Earth and Rain,* The University of Oklahoma Press, Norman, 1995.

Morante, Rubén, *Evidencias del conocimiento astronómico en Xochicalco, Morelos,* tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México, 1993.

———, "Los observatorios subterráneos", en *La Palabra y el Hombre,* núm. 94, Xalapa, Veracruz, 1995, pp. 35-71.

———, *Evidencias del conocimiento astronómico en Teotihuacan,* tesis de Doctorado en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1996.

Moreno, Marco A., "Arqueoastronomía y desarrollo de las ciencias en el México prehispánico", en *Historia de la Astronomía en México,* Instituto de Astronomía-IIH-UNAM, México, 1986.

Nagao, Debra, *Mexica Buried Offerings: A Historical and Contextual Analysis,* BAR International, Oxford, 1985 (Series 235).

Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande,* INAH-Universidad de Guadalajara, México, 2002 (Colección Etnografía en el Nuevo Milenio. Serie Estudios Monográficos).

Niles, Susan, "La arquitectura incaica y el paisaje sagrado", en Richard F. Townsend (ed.), *La Antigua América: el arte de los parajes sagrados,* The Art Institute of Chicago-Grupo Azabache, México, 1993, pp. 347-357.

Nowotny, Karl Anton, "Rituale in Mexiko und im nordamerikanischen Südwesten", en *Jahrbuch für Geschiche von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas,* vol. 8, Böhlau-Verlag, Köln-Wien, 1971, pp. 4-37

———, *Der indianische Ritualismus,* Dokumente der Geistesgeschichte, núm. 4, Köln, 1976.

Palerm, Ángel, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica,* Secretaría de Educación Pública, México, 1972, (SepSetentas, 55)

———, *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México,* SEP-INAH, México, 1973.

Preuss, Konrad Theodor, "Der Einfluss der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten", en *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin,* Berlín, 1905, pp. 361-380 y 433-460.

Reinhard, Johan, "Sacred Mountains: An Ethnoarchaeological Study of High Andean Ruins", en *Mountain Research and Development,* vol. 5, núm. 4, 1985, pp. 299-317.

———, "Chavín y Tihuanaco: una nueva perspectiva de dos centros ceremoniales andinos", en *Boletín de Lima*, vol. 9, núm. 59, 1987, pp. 29-49.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Ángel Ma. Garibay (ed.), 4 tomos, Porrúa, México, 1956.

Sandstrom, Alan R., *Corn is Our Blood*, University of Oklahoma Press, Norman, 1991.

Schaafsma, Polly, "The Prehistoric Kachina Cult and its Origins as Suggested by Southwestern Rock Art," en Polly Schaafsma, *Kachinas in the Pueblo World*, University of New México Press, Albuquerque, 1994, pp. 63-79.

———, "Tlalocs, Kachinas, Sacred Bundles, and Related Symbolism in the Southwest and Mesoamerica", en Polly Schaafsma, Curtis F. y Carroll L. Riley (eds.), *The Casas Grandes World*, The University of Utah Press, Salt Lake City, 1999, pp. 164-192.

Sierra Carrillo, Dora, *El yauhtli o pericón, planta curativa y protectora. Su importancia mágico-religiosa en el presente y pasado*, tesis de doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2000.

Sprajc, Iván, *Orientaciones astronómicas en la arquitectura prehispánica del centro de México*, INAH, México, 2001 (Colección Científica, 427)

Taube, Karl, "Lightning Celts and Corn Fetishes: The Formative Olmec and the Development of Maize Symbolism in Mesoamerica and the American Southwest", en John E. Clark y Mary E. Pye (eds.), *Olmec Art and Archaeology in Mesoamerica*, National Gallery of Art, Washington-Yale University Press, New Haven, 2000.

Taylor, William, *Ministros de lo sagrado*, 2 vols., El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, México, 1999.

Tichy, Franz, *Die geordnete Welt indianischer Völker [El mundo ordenado de los pueblos indios]*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1991.

———, "Los ceros sagrados de la Cuenca de México, en el sistema de ordenamiento del espacio y de la planeación de los poblados. ¿El sistema ceque de los Andes en Mesoamérica?", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía en Mesoamérica*, IIH-UNAM, Mexico, 1991, pp. 447-460.

Thiemer-Sachse, Ursula, "El culto de la fertilidad y las piedras esculpidas y maquetas en las culturas andinas", por publicarse en Johanna Broda (coord.), *Paisajes labrados en la roca: ritualidad indígena en los paisajes prehispánicos de Mesoamérica y los Andes*, IIH-UNAM (en preparación).

Zuidema, Tom R., *Reyes y guerreros. Ensayos de cultura andina*, Fomcienias, Lima, 1989.

———, *El sistema de ceques del Cuzco: la organización social de los incas*, Pontifica Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, Lima, 1995.

SIGLAS

CEMCA	Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
CIESAS	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
Conaculta	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
ENAH	Escuela Nacional de Antropología e Historia
IIA	Instituto de Investigaciones Antropológicas
IIH	Instituto de Investigaciones Históricas
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INI	Instituto Nacional Indigenista
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México

Trompetas de caracol marino en las fuentes escritas de los siglos XVI y XVII

*Lourdes Suárez Diez**

La trompeta de caracol marino es, sin lugar a dudas, el instrumento musical más usado por los pueblos mesoamericanos durante todas las épocas. Tiene una fuerte relevancia entre los grupos del final del Postclásico, especialmente en el mexica. Los cronistas de los siglos XVI y principios del XVII han registrado en esta cultura sus diferentes usos, en forma tan acuciosa que da idea no sólo de la importancia que el instrumento tenía sino del impacto que causó entre los españoles, que aunque conocían el caracol, o caracola, como le llamaban, estaban lejos de imaginar la utilidad que estos pueblos le daban.

No se sabe cómo era la música que en cada acontecimiento se tocaba, ni si había variedades de tono o amplitud de tiempos o intervalos. Aunque en algunos contextos arqueológicos de Mesoamérica se han encontrado trompetas de diferentes tamaños y de distintas especies que indudablemente producían sonidos diferentes, tampoco sabemos si se tocaban al mismo tiempo combinando los sonidos o si se utilizaban en distintos momentos. En cambio, sabemos que se combinaba su música con la de otros instrumentos como el *ataval*, el *huéhuetl* y el *teponaztli* pero desconocemos cuál era su combinación. Según algunos cronistas, el sonido del caracol no parece haber sido del gusto de los conquistadores pero indiscutiblemente para los pueblos indígenas era, además de importante, muy agradable. Clavijero nos dice: "[...] No tenían instrumento alguno de cuerda; toda su música se reducía al *huéhuetl*, al *teponaztli*, a bocinas y caracoles marinos [...] el canto era duro y molesto a los oídos europeos, pero ellos percibían tanto placer, que pasaban a veces en sus fiestas cantando todo el día [...]"[1]

La manufactura de una trompeta es bastante simple. Se inicia con la selección cuidadosa del espécimen biológico, pues depende del tamaño o la complejidad de la forma que se requiera para una determinada trompeta, así será la especie biológica que se necesite. En general, las trompetas mesoamericanas son grandes por lo que requieren de géneros y especies también grandes como *Strombus gigas*, *Fascilaria tulipa*, o *Busycon perversus*. Aunque también se presentan, en menor cantidad, trompetas medianas y pequeñas para las que se requiere *turbinella* o *Murex*.

Al especimen biológico seleccionado se le suprimía el *ápex*, la punta más aguda del caracol, mediante la técnica del desgaste, conservando el resto de la espira del mismo. Se friccionaba el caracol con o contra el desgastador poroso y más duro que la materia prima, hasta obtener

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

[1] Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, t. II, libro VII, Porrúa, México, 1945, p. 301. (Colección escritores mexicanos).

un orificio que se pulía cuidadosamente para formar o insertar la boquilla que el músico ponía sobre sus labios y por donde soplaba para producir el sonido. A veces se utilizaba otra técnica de manufactura que consistía en cortar el *ápex* con una tira de piel tensada a la que se aplicaba el movimiento de vaivén, usando un abrasivo y agua. La boquilla podía ser parte del mismo caracol o de otros materiales como cáñamo, madera o cerámica. Generalmente, una vez lograda la trompeta se pulía también por desgaste y a veces se decoraba en alto o bajo relieve utilizando la técnica del esgrafiado, el calado, la pintura o el *cloisoné*.[2]

Hay bastante conocimiento sobre las funciones de la música del caracol marino, gracias a la información que proporcionan los distintos contextos arqueológicos de Mesoamérica y las pinturas en los edificios, palacios y templos, además de las representaciones en los códices. Sin embargo, son las fuentes escritas de los cronistas de los siglos XVI y XVII las que dan mayor cantidad de noticias, especialmente de sus funciones. De esas crónicas me ocuparé en este trabajo.

La trompeta de caracol entre los mexicas, según las crónicas escritas del siglo XVI, tuvo 11 funciones específicas que fueron registradas por uno o varios cronistas. Cada una de estas funciones tenía variantes, que también fueron meticulosamente registradas. La trompeta de caracol marino se tocaba:

1. En la guerra
  - *a.* Iniciaba el combate
  - *b.* Detenía la batalla
  - *c.* Daba el toque de guerra
  - *d.* Terminaba el saqueo

2. En la bienvenida triunfal
  - *a.* A los guerreros
  - *b.* A los grandes señores
  - *c.* Al senado
  - *d.* A la victoria

3. En la derrota
  - *a.* De los vencidos

4. En el acompañamiento de los grandes señores
  - *a.* En las ceremonias
  - *b.* En las procesiones
  - *c.* En las comidas

5. En los funerales
  - *a.* De los tlatoanis

6. En los sacrificios
  - a. De los cautivos
  - *b.* De los sacrificados
  - *c.* Del autosacrificio
  - *d.* Del ayuno
  - *e.* Del baño ritual
  - *f.* De las penitencias

7. En las ceremonias
  - *a.* A los dioses
  - *b.* En los templos
  - *c.* En las fiestas
  - *d.* En las procesiones

8. En los grandes acontecimientos
  - *a.* De la entrada del agua a Tenochtitlan
  - *b.* De la consagración de la piedra de sacrificio

9. En las velaciones
  - *a.* De los templos
  - *b.* De los dioses

10 En las horas
  - *a.* Del día y de la noche

11. En la enseñanza
  - *a.* De los alumnos del Calmecac

LA TROMPETA DE CARACOL SE TOCABA EN LA GUERRA

Iniciaba el combate

Tezozómoc nos dice:

> ...volvieron los mexicanos a la guerra de Chalco, y ...con grandísimo ánimo y estruendo de vocería de cornetas, bocinas [de caracol] y atabales resonando: éstos arremeten a los chalcas...[3]

[2] Lourdes Suárez Diez, *Conchas prehispánicas en México*, Oxford, Inglaterra, 1989, pp. 94-95 (BAR International Series, 514).

[3] Fernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica Mexicana*, trad. de Adrián León, UNAM, México, 1975, cap. XXVI, p. 97.

...Luego de [ganada la provincia de Coayxtlahuacan] se publicó en todos los pueblos ...y comenzaron ...a limpiar bocinas de caracol y concha...[4]

...ya han comenzado los *tlatelulcas,* [la guerra]...Ea, mexicanos, toquen las bocinas de caracol...[5]

...Al alba se tocó la corneta que era de caracol de concha, grande, y al sonido acometieron tan valerosamente los mexicanos, [a los de Mechoacan]...[6]

...y así ...antes del alba, el primer repique de la caja que era el atamborcillo dorado de Moctezuma y bocinas o cornetas de los caracoles, ...arremetieron tan valerosamente, [contra los de Tututepec y Quetzaltepec] que antes que fueran las siete tenían entradas de la fortaleza...[7]

Muñoz Camargo dice:

...cuando iban a ganar o conquistar algunas provincias [los de Tlaxcala] ...haciendo gran alarido los escuadrones ...en el tiempo en que se daba el combate, tocando sus atambores y caracoles ...que hacían extraño ruido...[8]

Fray Diego Durán dice:

Y queriendo volver sobre ellos, ...el Marqués hizo... [matar a] todos los indios que cogió por delante, ...y así se apartaron y dieron lugar para que los caídos se levantasen y echasen mano a sus espadas y se empezasen a defender de los indios, que, con vocería y sonido de bocinas y atabales y de caracoles y otros instrumentos, les daban gran batería con las piedras y flechas ...que con hondas y otros artificios arrojaban.[9]

Fray Bernardino de Sahagún dice:

Usaban también llevar en la guerra unos caracoles mariscos, para tocar alarma...[10]

Fray Juan de Torquemada dice:

Que los indios tlaxcaltecas dieron también su muestra...y que Cortés con el ejército comenzó a caminar... [los indios] primeramente iban delante tocando muchos caracoles, bocinas de huesos y otros instrumentos.[11]

Cuando se admitía la batalla y venían los unos contra los otros... El rey Tazcucu llevaba un atabalejo... que tocaba al principio de la batalla, otros usaban unos caracoles grandes, que sonaban a manera de cornetas...[12]

Los indios de México que se concertaron para en viendo descuidados... a los españoles, acometerlos,... hacían de noche gran ruido con sus atabales, huesos, caracoles y bocinas...[13]

DETENÍA LA BATALLA

Alvarado Tezozómoc nos dice:

...visto por los naturales de Coayxtlahuacan la gran destrucción, comenzaron a vocear desde los altos montes, y con bocinas de *Texixtli* [caracol grande] a cesar el combate... diciendo: señores mexicanos, cesen ya vuestras armas,... oigáis lo que prometemos de tributo y vasallaje: con esto tocaron los mexicanos sus bocinas, [de caracol] y cesó la guerra...[14]

DABA EL TOQUE DE GUERRA

Fray Diego Durán dice:

Tlacaélel tomó una espada y una rodela... y mandó tocar los atambores y bocinas [de caracol]; al son de las cuales, se recogieron gran número de soldados y gente de guerra;... Tlacaélel, desde lo alto del templo, mandó tocar...

[4] *Ibidem,* p. 133.

[5] *Ibidem,* p. 195.

[6] *Ibidem,* p. 227.

[7] *Ibidem,* p. 435.

[8] Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala,* edición de René Acuña, Talleres Gráficos Laguna, México, 1948, p. 32.

[9] Fray Diego de Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme,* t. II, Porrúa, México, 1967, p. 530.

[10] Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España,* v. II, libro octavo, anotaciones y apéndices de Ángel Ma. Garibay, Porrúa, México, 1969, p. 304.

[11] Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana,* t. II, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975, p. 250 (Serie Historiadores y Cronistas de Indias, 5).

[12] *Ibidem,* p. 324.

[13] *Ibidem,* p. 315.

[14] Fernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.,* cap. XXXIII, p. 135.

bocinas, caracoles y otros instrumentos que ellos tocaban en las batallas...[15]

Fray Bernardino de Sahagún dice:

Usaban también llevar en la guerra unos caracoles mariscos, para tocar alarma...[16]

...antes que comenzasen a combatir, esperaban a que los sátrapas hiciesen señal sacando fuego nuevo, y que tocasen las bocinas [de caracol]...[17]

Fray Juan de Torquemada dice:

...Los que velaban... desde encima del monte comenzaron a dar voces llamando a los mexicanos, dieciendo:... qué hacéis, que ya vuestros enemigos se van huyendo; los cuales acudieron a las voces... con ruido de bocinas [de caracoles]...[18]

Terminaba el saqueo

Alvarado Tezozómoc dice:

Llegados todos los... valientes soldados, dieron saco mano a las cosas presentadas... todo lo demás se repartió entre ellos: acabado esto, los demás soldados dieron saco mano en las casas, y robaron cuanto hallaron en ellas: tocada la bocina del caracol o concha, cesó el robo...[19]

EL SONIDO DE LA TROMPETA DABA LA BIENVENIDA TRIUNFAL

A los guerreros

Alvarado Tezozómoc dice:

Antes... que llegaran a México, fueron enviados mensajeros a... todos los pueblos, que viniesen al recibimiento del rey... y que se sonasen bocinas [de caracol] y *atabales*.[20]

...y caminaron [los guerreros] la vía de México Tenuchtitlan a dar cuenta al rey Moctezuma de lo procedido en esta guerra, [de Zozotlan]... y así fue luego mensajero a México a dar aviso a Moctezuma,... habiéndolos recibido, tocaron luego las cornetas de caracoles y *atabales*, de encima de las casas de los templos de los dioses, en señal de alegría grande...[21]

A los grandes señores

Alvarado Tezozómoc dice:

...Cihuacóatl Tlacaeleltzin,... mandó que se hiciese muy gran recibimiento, [al rey Axayaca],... y que diesen luego aviso a los tlamacazques sacerdotes para que se subiesen a la casa y torre de Huitzilopochtli y golpeasen recio los *atabales* y resonasen con grandes sonidos las bocinas y caracoles...[22]

...llamó asimismo Cihuacóatl a los tlamacazques,... que subiesen,... y que así que entrase el rey Tizoczic... que tocasen de sus azoteas los caracoles y *atabales* de alegría, y tuviesen limpia la casa de tristeza...[23]

Los cautivos venían bailando y cantando y... subidos [al] templo de... Huitzilopochtli rodearon su casa, y la gran piedra del Cuauhxicalli,... hecho esto se bajaron al palacio de Ahuízotl, y antes que bajasen, comenzaron a tocar las bocinas [de caracol] en todos los templos,... y con esto hicieron reverencia a Cihuacóatl, quien les agradeció su venida...[24]

...les avisaron para el solemne recibimiento del rey [Ahuízotl]... se mandó a los sacerdotes de todos los templos,... que encima del templo estuviesen las bocinas [de caracol] y *atabales*, y que fuesen muy golpeados, haciendo resonido grande de alegría, señal de que venían el rey y capitanes valerosos mexicanos,... Al entrar a la ciudad... el rey... tocaron luego los que estaban encima de las azoteas de los templos, las bocinas, caracoles y *atabales*...[25]

...Recibido Moctezuma... traíanlo... hasta la gran plaza: llegando allí comenzaron... a tocar mucho número de cornetas y caracoles:...[26]

[15] Fray Diego de Durán, *op. cit.*, pp. 261-262.
[16] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, cap. XII, p. 304.
[17] *Ibidem*, cap. XVI, p. 316.
[18] Fray Juan Torquemada, *op. cit.*, p. 227
[19] Fernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 281.
[20] *Ibidem*, p. 231.
[21] *Ibidem*, p. 448.
[22] *Ibidem*, p. 211.
[23] *Ibidem*, p. 253.
[24] *Ibidem*, p. 347
[25] *Ibidem*, p. 367.
[26] *Ibidem*, p. 410.

> ...caminaron la vía de México Tenuchtitlan,... al recibimiento del rey Moctezuma... y los sacerdotes partieron la mitad al recibimiento y la otra mitad para tocar las bocinas de caracol y *atabales* encima del templo de Huitzilopochtli,... partió Moctezuma para la gran ciudad de México y al entrar... comenzaron luego a tocar las bocinas los sacerdotes, que eran caracoles grandes que daban espanto y no alegría...[27]

La Historia de los Mexicanos dice: "El año 197 vino el Marqués a la Nueva España y Motecuzoma le envió un mensajero a Veracruz... después vino el Marqués a Cempoal y recibiéronle con trompetas [de caracol]..."[28]

Fray Diego Durán dice:

> Partió el Rey Ahuízotl... de aquella provincia [de Teloloapan]... y... Sabido en la ciudad de México cómo se acercaba a ella, empezaron las... bocinas y caracoles... todos salieron a recibir a su Rey...[29]
>
> Después de haber descansado... Ahuízotl del trabajo... de la guerra y conquista [de Tehuantepec]... determinó... dar gracias a sus dioses... llegó al templo [de la ciudad de México] y... empezaron a tocar atambores y caracoles...[30]

Fray Juan de Torquemada dice:

> ...cuando la primera vez el rey o señor prendía alguno en la guerra... los del pueblo salían a recibirlos con trompetas y bocinas [de caracoles].[31]

AL SENADO

Alvarado Tezozómoc dice:

> ...Hizo este viaje Moctezuma por la laguna... y envió mensajeros a la ciudad para que hiciesen recibimiento al senado mexicano e hiciesen gran sonido de atabales encima del templo de Huitzilopochtli con muchas cornetas de los caracoles...[32]

A LA VICTORIA

Alvarado Tezozómoc dice:

> ...los señores de Tepeaca,... dijeron: señores mexicanos, sosieguen vuestros corazones... y descansen vuestras armas... como premio de desta guerra... nos ofrecemos con tributo... y a la vuelta de los mexicanos les vinieron a recibir con triunfo de victoria, bocinas [de caracoles]...[33]
>
> Habiendo oído las buenas nuevas de la victoria del rey Ahuízotl,... el Cihuacóatl... hizo poner en la torre de Huitzilopochtli muchas guardas con muchas luminarias, y bocinas de *Tecziztli,* caracoles, *atabales*....[34]
>
> Partidos los mensajeros, y llegados a la presencia de Moctezuma y de Cihuacóatl, y el Senado mexicano, quedaron muy contentos con tal victoria,...y ya cerca de la ciudad de México Tenuchtitlan [empezó].. la música de los templos de cornetas, bocinas de caracoles y *atabales* que hacían gran ruido...[35]

Fray Diego durán dice:

> Ganadas estas siete ciudades... trajeron grandes presentes al Rey Ahuízotl... y luego enviaron a sus mensajeros... diesen cuenta a Tlacaélel.. El cual, luego que lo supo, mandó tañer bocinas y caracoles... y mostrar el regocijo de la victoria.[36]

Fray Juan de Torquemada dice:

> ...Comenzó la batalla... el cempolteca mató al tlaxcalteca... festejando la victoria... con grandísima vocería y ruido y con sus caracoles y bocinas... el gran ejército iba no en hileras ordenadas... sino apeñuscados y... sonaban muchos caracoles...[37]

[27] *Ibidem*, p. 435.
[28] Anónimo, "Historia de los mexicanos", en *Teogonía e historia de los mexicanos*, tres opúsculos del siglo XVI, preparado por Ángel Ma. Garibay, Porrúa, México, 1973, pp. 63-64.
[29] Fray Diego Durán, *op. cit.*, p. 346.
[30] *Ibidem*, p. 364.
[31] Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, p. 327.
[32] Fernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 425.
[33] *Ibidem*, p. 102.
[34] *Ibidem*, p. 298.
[35] *Ibidem*, p. 466.
[36] Fray Diego Durán, *op. cit.*, p. 321.
[37] Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, pp. 115-117.

LA TROMPETA DE CARACOL SE TOCABA EN LA DERROTA

DE LOS VENCIDOS

Fray Diego Durán dice:

> ...enviaron a Tlacaélel... al mensajero... el cual dio su embajada... dijo:... "Callad... que el sol es que ha querido comer de ambas partes, y a eso fueron los mexicanos..." y mandó luego tañer los atambores... y los caracoles y bocinas,... en señal de luto... por haber perdido aquellos cuatrocientos y veinte hombres.[38]

EL SONIDO DEL CARACOL ACOMPAÑABA A LOS GRANDES SEÑORES

EN LAS COMIDAS

Fray Juan de Torquemada dice:

> ...y en lo que mostraba mucha de su autoridad [el rey Moctecuhzuma] era en el acto de comer... Servíase siempre con mucha música de flautas, zampoñas, caracoles, huesos, atabales y otros instrumentos...[39]

EL CARACOL SE TOCABA EN LOS FUNERALES

DE LOS TLATOANIS

Alvarado Tezozómoc dice:

> ...a pocos días... de la muerte del rey Ahuízotl... Tomaron y llevaron el cuerpo y lo pusieron en el Tzihuaccalli y Tlacochcalli y comenzaron luego los sacerdotes a cantar un canto triste sin *teponaztli*,... y fuéronlo a poner a los pies de Huitzilopochtli: tocaron luego los sacerdotes las bocinas de caracoles... y pegáronle fuego...[40]

[38] Fray Diego Durán, *op. cit.*, p. 291.
[39] Fray Juan de Torquemada, *op cit.*, p. 314.
[40] Fernando Alvarado Tezozómoc, *op cit.*, p. 389.

LA TROMPETA DE CARACOL SE TOCABA EN LOS SACRIFICIOS

DE LOS INOCENTES

Alvarado Tezozómoc dice:

> [De]... las crueldades... contra los inocentes... Subieron los sacerdotes que tenían la figura de los dioses con sus navajones...estando cada uno en sus lugares... comenzaron los sacerdotes a tocar las cornetas, que era...el *tecziztli*, un caracol grande o bocina de hueso blanco...en todos los templos donde habían de degollar..."[41]

DE LOS CAUTIVOS Y ESCLAVOS

Alvarado Tezozómoc dice:

> Axayaca... hizo sacrificio... luego los esclavos rodearon la gran piedra, y fueron... al templo... con mucha música de caracoles *teziztli* y atambores...[42]
>
> De como recibieron al rey Moctezuma en los pueblos comarcanos.. ya los esclavos presos y cautivos estaban puestos en dos ringleras;... recibido Moctezuma... traíanlo... hasta la gran plaza: llegando allí comenzaron... a tocar mucho número de cornetas y caracoles: subido Moctezuma al templo de Huitzilopochtli, hizo luego sacrificio...[43]
>
> ...fueron luego los que llamaban *Cuauh huehueteques*, con dos navajones para abrir y degollar a los miserables cautivos... y subidos al templo de Coatlan, tocaron luego los sacerdotes las cornetas de caracoles...[44]

Muñoz Camargo dice:

> ...prendieron a uno de los contrarios y lo llevaron a sacrificar ante el ídolo Camaxtli... y fue degollado... quitando el cuero y puesto sobre uno de ellos... y a este tiempo tocaban sus *atambores*, bocinas y caracoles marinos... y otros instrumentos de guerra...[45]

[41] *Ibidem*, p. 331.
[42] *Ibidem*, p. 211.
[43] *Ibidem*, p. 410.
[44] *Ibidem*, p. 460.
[45] Diego Muñoz Camargo, *op cit.*, p. 75.

Fray Diego Durán dice:

A viente de marzo... celebraban... una fiesta... Tlacaxipehualiztli... sacaban [al indio]... subíanlo a la piedra *temalácatl*... lo ataban por un pie y dábanle una rodela y una espada emplumada... y [con ello debía defenderse] del gran [hombre] tigre... como el uno estaba armado y el otro desnudo, a pocas vueltas le hería, y en hiriéndole... tañían las bocinas y caracoles...[46]

...la fiesta de los caballeros... a la cual llamaban Nauholin... al mesmo sonido de aquellos caracoles y bocinas sacaban un indio de los presos en la guerra... y subía el principal sacrificador... y degollábanlo... en acabándole de degollar tocaban las bocinas y caracoles los ministros del templo...[47]

Fray Bernardino de Sahagún dice:

De la fiesta... Panquetzaliztli... luego ...mataban primero a los cautivos, para que fuesen delante de los esclavos, y luego mataban a los esclavos; en matando a uno luego tocaban las cornetas y caracoles...[48]

Fray Juan de Torquemada dice:

...prendieron los *texcaltecas* a uno de los del campo contrario y... lo llevaron... a sacrificar al ídolo Camaxtle; al cual abrieron por el pecho y le sacaron el corazón... A éste tiempo tocaban sus atambores y bocinas y caracoles marinos... y otros instrumentos de guerra.[49]

DE LOS SACRIFICADOS

Fray Bernardino de Sahagún dice:

...luego subían a la mujer que iban a matar, que decían ser imagen de la diosa Uixtocíhuatl, a lo alto del cu de Tláloc... cuando hacían... la muerte de esta mujer, tocaban muchas cornetas y caracoles.[50]

...celebraban la fiesta de *Uey Tecuílhuitl*... a honra de la diosa... Xilonen... y mataban a una mujer,... antes que la matasen los ministros de los ídolos iban bailando y danzando al son del mismo *teponaztli*, iban tañendo sus cornetas y caracoles...[51]

...ponía la culebra sobre el papel que estaba tendido en el *apétlatl* o mesa, y luego... llegando arriba, luego comenzaban a tocar caracoles y trompetas los sátrapas en lo alto del cu... Paynalton... tomaba a todos los esclavos que habían de morir,... y llevábalos por las gradas del cu arriba... para matarlos en lo alto del cu de Huitzilopochitli...[52]

DURANTE EL AUTOSACRIFICIO

Bernardino de Sahagún dice:

...en las calendas del sexto mes que se llamaba Etzalqualiztli... En habiendo tañido a maitines, luego todos se levantaban,... iban a donde estaban las puntas de maguey, luego con unas navajitas de piedra se cortaban las orejas, y con la sangre que de ellas salía ensangretaban las puntas de maguey... y... se ensangretaban los rostros... luego todos los sátrapas y ministros... iban a bañarse,... y yendo iban tañendo caracoles marinos... y... en acabando de bañar salíanse del agua... volvían a su monasterio, desnudos y tañendo con sus pitos y caracoles...[53]

Todas las noches, un poco antes de la media noche, los ministros de los ídolos... tocaban los caracoles y cornetas y trompetas, y luego se levantaban todos a ofrecer sangre e incienso a los ídolos...[54]

La fiesta de este Yoaltecutli... cuatro días ayunaban antes de la fiesta, y al mediodía de esta fiesta tocaban los caracoles y pitos y trompetas... y pasaban mimbres por las lenguas...[55]

De las costumbres que guardaba en la casa que se llamaba Calmecac... los muchachos ya grandecillos... [iban al lugar de su devoción] tomaban el camino llevando consigo las puntas de maguey; cada uno, a solas, iban llevando un caracol para tañer en el camino... [a] hacer penitencia...[56]

Tenían [los náhuas] un dios a quien adoraban... y le llamaban Yoalli Ehécatl,... y la noche

[46] Fray Diego Durán, *op. cit.*, p. 98.
[47] *Ibidem*, pp. 105-107.
[48] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 212.
[49] Fray Juan de Torquemada, *op cit.*, p. 367.
[50] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 173-174.
[51] *Ibidem*, pp. 179, 181.
[52] *Ibidem*, p. 54.
[53] *Ibidem*, pp. 163-165.
[54] *Ibidem*, p. 248.
[55] *Ibidem*, p. 253
[56] *Ibidem*, p. 306.

que lo velaban... hacíanle sacrificio, punzando y cortando con espinas o puntas de maguey, con que se sangraban, y para ello tocaban un caracol grande... porque sonaba muy lejos...[57]

Durante el ayuno
Fray Diego Durán dice:

...solemnizaban esta fiesta [Nauholin)]... que este día había que ayunar... hasta... que el sol...llegaba al medio día, en el cual punto tomaban los sacerdotes y ministros de aquel templo unos caracoles y bocinas y hacían señal para que la gente acudiese al templo...[58]

Fray Bernardino de Sahagún dice:

...era la costumbre... [en las calendas del sexto mes... Etzalqualiztli]... de todos los sátrapas, y de todos los cúes... cuando ayunaban cuatro días antes de la media noche... y tañían cornetas y caracoles... como tañendo a maitines.[59]

LA TROMPETA DE CARACOL SE TOCABA EN LAS CEREMONIAS

De los dioses y sus fiestas
Chimalpahin dice:

...encontraron un río... y cruzándolo salieron nuevamente al mar, pues traían el propósito de visitar y ver la isla de Acihuatlmichintlaco...en cuyo lugar y por medio de...carapachos de tortugas y caracoles marinos que habían traído consigo hicieron a la deidad de la isla una música delgada o aguda ...[60]

Diego Muñoz Camargo, dice:

"...Entre muchas celebraciones de fiestas que hacían a sus ídolos, celebraban la de Tláloc... y luego con gran regocijo... haciendo gran ruido... de bocinas y caracoles..."[61]

Fray Diego Durán dice:

Acabado de llegar [el ídolo Huitzilopochtli] al pie de las gradas del templo... subían las andas con el ídolo a la cumbre... con mucho sonido de bocinas y flautillas y clamor de caracoles...[62]

Del culto y servicio que hacían al ídolo [Tezcatlipoca] cada día, y de su áspera penitencia... a media noche... a decir maitines... se levantaban todas las dignidades... de aquel templo y en lugar de campanas, tomaban los que llamamos *tlamacazque* unos caracoles grandes... y tañían gran rato un sonido triste... después de haber tañido salía el semanero... entraba al ídolo e incensaba... Estando la pieza bien llena de humo,... salíanse a su recojimiento. Lo mesmo hacían en amaneciendo, con el mesmo sonido de caracoles, y a medio día, y a la oración sin faltar un día tal solo.[63]

Entre las... fiestas... celebraban... una a la diosa... Xochiquetzalli... hacían una gran pella de masa... y dejaban allí aquella batea de masa... hasta que hallaban... un pie de niño recién nacido impreso en ella... En hallando aquel vestigio... tocaban las bocinas y caracoles... anunciando que ya era llegado el guerreador...[64]

Fray Bernardino de Sahagún dice:

...los sátrapas que estaban diputados al servicio de este dios [Xiuhtecutli],... todo el día hacían areito o danza en su presencia, cantando y bailando a su modo, y tañían caracoles como cuernos...[65]

...llegados al lugar donde avyía de hacer la ofrenda [en la fiesta de Etzalcualiztli] el cual se llamaba *Pantitlan*, metían la canoa, entre muchos maderos, que allí estaban hincados, en cerco de un sumidero... que llamavan Aoztoc: entrando entre los maderos, luego los sátrapas comenzavan a tocar sus cornetas y caracoles, puestos los pies en la proa de la canoa, luego davan al principal dellos la olla con los caracoles, luego los echavan en medio de aquel espa-

[57] *Ibidem*, p. 194.
[58] Fray Diego Durán, *op cit.*, p. 98.
[59] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.* p. 163.
[60] Domingo de San Antón Muñón, Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Las ocho relaciones de Chalco y el memorial de Culhuacán*, t. II, paleografía y traducción de Rafael Tena, Séptima Relación, p. 23.
[61] Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 171.
[62] Fray Diego Durán, *op. cit.*, p. 29
[63] *Ibidem*, pp. 53-54.
[64] *Ibidem*, p. 153.
[65] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 56-57.

cio... dizen que... se alborotava el agua, y hazia olas, y espumas...[66]

Todos los montes... imaginaban que eran dioses... y a cada uno de ellos hacían su imagen... después de hechas las imágenes,... convidaban a los sátrapas... a todos daban comida cuatro veces en aquella noche y todas cuatro veces tocaban instrumentos musicales,... tocando caracoles... que ellos usaban.[67]

Al duodécimo mes llamaban Teotleco... celebraban esta fiesta a honra de [la llegada] de los dioses... el postrero día de este mes... todos los dioses llegaban... entonces hacían... un montoncillo [de harina donde] imprimían los dioses la pisada de un pie... y comenzaban los ministros del cu a tañer cornetas y caracoles...[68]

...hacían una fiesta a honra del dios... Xipe Totec... El principal sacerdote de aquella fiesta, que se llamaba Ioallaoa... se asentaba en el más honrado lugar,...y en estando sentados comenzaban luego a tocar flautas, trompetas, y caracoles...[69]

De la fiesta y sacrificios que hacían en las calendas del sexto mes que se llamaba Etzalqualiztli... era la costumbre de todos los sátrapas... que cuando ayunaban cuatro días antes [de la fiesta] despertaban y tañían cornetas y caracoles... tañendo a maitines...[70] otros ministros iban delante "...llevaban en brazos unas imágenes de dioses... estando ordenados de esta manera, tocaban las cornetas y caracoles... esta procesión se hacía para llevar los que habían hecho algún defecto... acabando [el castigo]... volvíanse todos por el mismo camino, e iban tañendo sus caracoles..."[71]

...comienza luego la fiesta; iban en procesión al cu, iba delante de todos el sátrapa de Tláloc... y luego a la noche comenzaban la fiesta, tocaban sus... caracoles... sobre el cu de Tláloc...[72]

Al duodécimo mes llamaban Teotleco... en este mes... hacían... un montoncillo de harina... [en él] veían cuando habían llegado... los dioses, porque aparecía una pisada de un pie pequeño... y los sátrapas y ministros de los ídolos... luego se levantaban y tocaban sus caracoles y cornetas en todos los cúes, y en todos los barrios y en todos los pueblos.[73]

La vigilia de esta fiesta [Tepeílhuitl]... llevaban a lavar...roscas [de bledos] al río... y cuando las llevaban íbanles tañendo... con unos caracoles mariscos...[74]

Al mes décimo cuarto llamaban Quecholli... los que tenían cargo en los barrios; mandaban que se buscasen cañas para hacer saetas... volvían con ellas al patio de Huitzilopochtli... y a todos los muchachos subíanlos al cu de Huitzilopochtli; allí los hacían tañer con los caracoles... y les hacían cortar las orejas y sacaban sangre..."[75]

...antes de llegar a este mes... [que se decía Panquetzaliztli]... los sátrapas y ministros iban a enramar los altares y oratorios... de los montes... iban tañendo con su caracol... después descendía otro sátrapa que traía un hachón de teas muy largo, que llaman *xuihcóatl*... e íbase al pilón donde estaba el papel... luego... arrojaba sobre ello la culebra ardiendo; allí se quemaba todo junto y el sátrapa tornábase a subir al cu y llegando arriba comenzaban a tocar las cornetas y caracoles...[76]

DE LOS TEMPLOS

Fray Diego Durán dice:

...todas las ceremonias y ritos, el edificar templos, y el tañer bocinas y caracoles... todo fue remedar a aquel santo varón [Topiltzin-Quetzalcóatl]...[77]

Parecióle [a Moctecuhzoma]... que faltaba un templo... de todos los ídolos que en esta tierra adoraban... y mandó que se edificase... llámanle Coateocalli... [y para la insigne fiesta] salieron a recibirlo... sacerdotes y ministros de los templos con... bocinas y caracoles...[78]

Fray Bernardino de Sahagún dice:

Los sátrapas llevaban incienso y otros perfumes... también llevaban caracoles que usaban tocar en los templos...[79]

[66] *Códice Florentino*, t. I, libro segundo, edición facsimilar del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Archivo General de la Nación, Giunti Barbeha, Florencia, Italia, 1979, p. 98.

[67] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, pp. 72-74.

[68] *Ibidem*, pp. 123-124.

[69] *Ibidem*, p. 144.

[70] *Ibidem*, p. 163.

[71] *Ibidem*, pp. 167-169.

[72] *Idem*.

[73] *Ibidem*, pp. 197-198.

[74] *Ibidem*, p. 200.

[75] *Ibidem*, p. 202.

[76] *Ibidem*, pp. 206-207.

[77] Fray Diego Durán, *op. cit.*, p. 13.

[78] *Ibidem*, pp. 439-443.

[79] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 18.

Fray Juan de Torquemada dice:

> Había otra sala que se llamaba Quauhxicalco,... en la cual, como en lugar escogido de hombres sacrificados se oía una bocina [de caracol] algunas veces y a deshoras; y era opinión... que la tañía el dios Titlacahua, y no era siempre a un tiempo, sino unas veces de día y unas de noche; y luego que se oía... entraba dentro el sacerdote dedicado al servicio y culto de aquel lugar que se llamaba Yópoch...[80]

LA TROMPETA DE CARACOL SE TOCABA EN LOS ACONTECIMIENTOS

En la entrada del agua del acueducto a Tenochtitlan

Alvarado Tezozómoc dice:

> ...Tlamacazqui [fue a recibir el agua de Cuecuexatl en figura de Chalchiuhtlicue]... y tomó su bocina o corneta de caracol y le tocó recio, luego se hincó... y bebió el agua ... luego comenzaron todos los demás sacerdotes a tocar sus bocinas [de caracol]...[81]

Fray Diego Durán dice:

> ...el Rey [Ahuízotl] mandó se soltase el agua [que venía de Acuecuexco] la cual, [cuando] empezó a correr hacia la ciudad de México... salieron todos los ministros de los templos [con] unos caracoles grandes, con que iban tañendo... echaban encima del agua... tajadas de copal y pedazos de hule,... al son de aquellas flautillas y caracoles que, con gran ruido, venían delante tañendo.

En la consagración de la piedra de sacrificio

Alvarado Tezozómoc dice:

> Luego que acabaron de subir y asentar la piedra [llamada Cuauhxicalli] comenzó la música de los caracoles... los *tlamacazque* todas las tres noches y días hicieron grandes hogueras encima de la casa alta del Huitzilopochtli, y asimismo la música de los caracoles...[82]

Fray Diego Durán dice:

> Axayácatl, rey de México, mandó que trajesen el recaudo de piedra, cal y arena para el edificio... y en un sólo día fue puesta la piedra encima... al poner la cual se tocaron en los templos muchos atambores y bocinas y caracoles... en alabanza de la piedra del Sol.[83]

LA TROMPETA DE CARACOL SE TOCABA EN LAS VELACIONES

De los meses

Fray Juan de Torquemada nos dice:

> Al tercer mes llamaban Tozoztontli... todos estos veinte días... velaban los servidores... que se llamaban *tlamacazque*... ayunaban... no dormían de noche, sino que la velaban toda con muchas hogueras de fuego y bocinas [de caracoles]...[84]

LA TROMPETA DE CARACOL SE TOCABA EN LAS HORAS

Del día y la noche

Muñoz Camargo dice:

> Las horas y momentos para el Gobierno de la República era desde la primera noche en que tocaban desde los templos grandes bocinas y caracoles... siendo media noche tornaban a tocar las bocinas. . y caracoles marinos... lo propio se hacía al cuarto del alba y al salir el lucero, y a las ocho "del día" al medio día y a la tarde...[85]

Fray Bernardino de Sahagún dice:

> Velaban también los mancebos... por si algunos enemigos venían de noche...y los sátrapas vela-

[80] Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, p. 223.
[81] Fernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, p. 383.
[82] *Ibidem*, p. 224.
[83] Fray Diego Durán, *op. cit.*, p. 279.
[84] Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, p. 423.
[85] Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, p. 171.

ban de noche, tocando sus bocinas [de caracol] y respondíanles en todas partes,... tocando las bocinas [de caracol]... muchas veces hasta la mañana..."[86]

Fray Juan de Torquemada dice:

De los instrumentos que sabemos haber usado, fueron... unos caracoles que sonaban como bocinas. Con esto llamaban para las horas que se cantaban en el templo de día y de noche, como si dijéramos a maitines, a prima, a vísperas y las demás horas... tañían de noche estos instrumentos o campanas... para despertar a las horas de su rezado, y esto hacían a honra de la noche...[87]

EL SONIDO DE LA TROMPETA DE CARACOL SE USABA EN LA ENSEÑANZA

DE LOS ALUMNOS

Fray Diego Durán dice:

Había otros muchachos, que eran como monacillos que servían en el templo. . el ejercicio de los cuales era... levantarse a media noche a tañer unos caracoles con que despertaban a la gente [para] velar al ídolo [Huitzilopochtli] por sus cuartos de noche...[88]

Fray Bernardino de Sahagún dice:

Los muchachos que se llamaban *tlamacazque*, que vivían en el templo, tenían cargo de tañer los caracoles...[89]

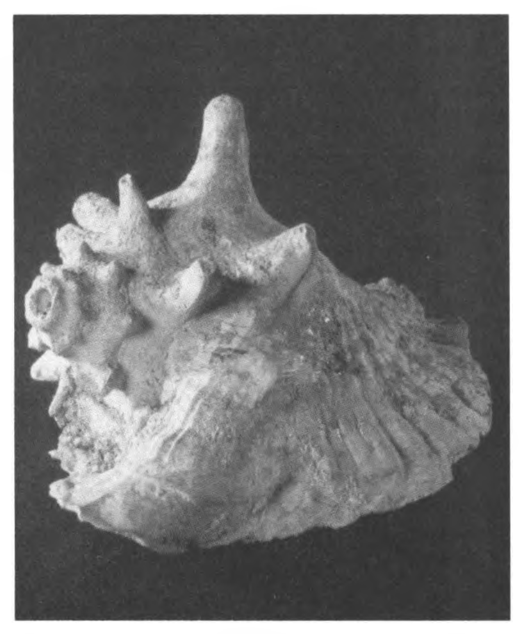
Y así todos los mancebos que se criaban en la casa de *telpochcalli*, iban a bailar cada noche... y luego los sacerdotes...comenzaban a tañer a maitines con unos caracoles mariscos grandes, por razón que era hora de salir a hacer penitencia...[90]

Fray Juan de Torquemada dice:

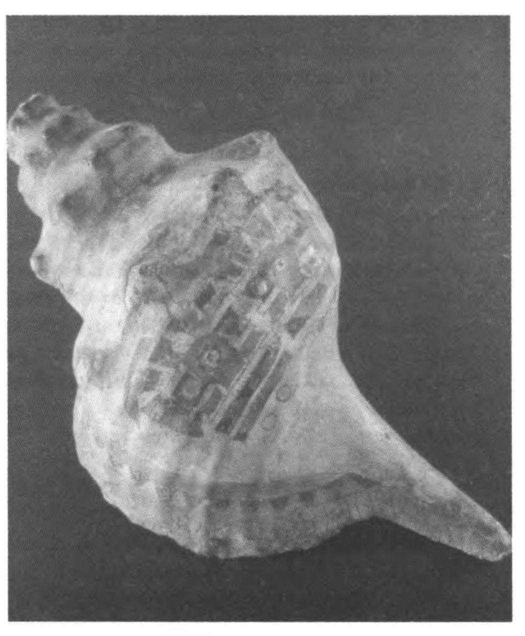
Había otra casa... que era como escuela a donde aprendían a tañer diversos géneros de instrumentos musicales, en especial trompetas [de caracol]... y llamábase esta casa Mecatlan...[91]
...los mancebos que servían y se criaban en el interior de los templos... enseñábanles como... habían de tratar el fuego... y tañer los caracoles...[92]

Las fuentes escritas, especialmente las proporcionadas por Tezozómoc, Durán, Sahagún y Torquemada, muestran claramente que la trompeta de caracol marino era un instrumento de gran relevancia con una indiscutible asociación militar, religiosa, ritual, funeraria, sacrificifial, política, ceremonial y social que además de cumplir su función musical que le era innata, representaba toda la magia del agua, fuente de la creación de alimento, cosechas y vida. Inmersa en todo el misterio del mar de donde procedía.

[86] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 320.
[87] Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, p. 329.
[88] Fray Diego Durán, *op. cit.*, pp. 21-25.
[89] Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, p. 254.
[90] *Ibidem*, p. 311.
[91] Fray Juan de Torquemada, *op. cit.*, p. 227.
[92] *Ibidem*, p. 275.



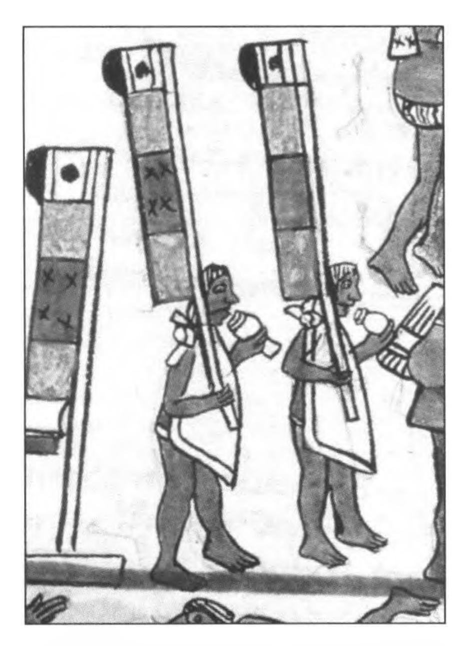
Trompeta de caracol marino procedente del género *Turbinella angulata* recuperada en las excavaciones del Templo Mayor de Tenochtitlan. Cultura mexica. Época postclásica.



Trompeta de caracol decorada al *cloisoné* en tonos verdes, rojos, amarillos, blancos y naranjas. Cultura teotihuacana. Época clásica.



Músico tocando una trompeta de caracol del género *Busycon* pintado en la fiesta de Ochpaniztli en el *Códice Borbónico*. Cultura mexica. Época postclásica.



Músicos tocando sendos caracoles durante la fiesta de los *tlaloque* pintados en los *Primeros Memoriales* de fray Bernardino de Sahagún. Cultura mexica. Época colonial.



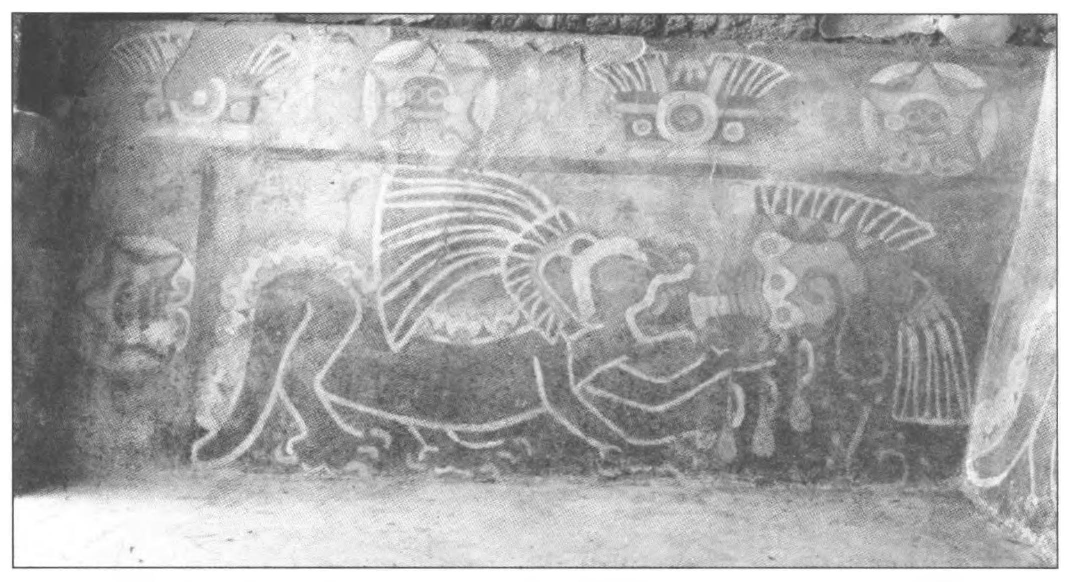
Danzante tocando una enorme caracola de color verde pintada en una jamba del palacio de Cacaxtla. Cultura olmeca-xicalanga. Época epiclásica.



Músicos tocando sendas trompetas de caracol del género *Fasciolaria* y la especie *tulipa* durante un sacrificio en el Templo de Chalchiuhtlicue. Pintado en el *Códice Florentino* de fray Bernardino de Sahagún. Cultura mexica. Época colonial.



Músico tocando una enorme trompeta pintada de verde, procedente del género *Strombus* y la especie *gigas* pintada en la fiesta de Tecuílhuitl en el *Códice Magliabechi*. Cultura mexica. Época colonial.



Jaguar tocando una caracola del género *Strombus* y la especie *gigas* de donde sale la vírgula de la música, bellamente decorada de plumas. Pintada en el palacio de Quetzalpapálotl. Cultura teotihuacana. Época clásica.

BIBLIOGRAFÍA

Anónimo, "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en *Teogonía e historia de los mexicanos, tres opúsculos del siglo XVI*, edición de Ángel María Garibay, Porrúa, México, 1985.

Alvarado Tezozómoc, Fernando, *Crónica Mexicana*, traducción de Adrián León, UNAM, México, 1975.

Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo de San Antón Muñón, *Las ocho relaciones originales de Chalco y el Memorial de Culhuacán*, paleografía y traducción de Rafael Tena, Conaculta-INAH, México, 1998.

Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, Porrúa, México, 1945 (Colección escritores mexicanos).

Códice Florentino, edición facsimilar del manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laureziana, Archivo General de la Nación, Giunti Barbeha, 3v, Florencia, Italia, 1979.

Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de la tierra firme*, Porrúa, México, 1967.

Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala*, edición de René Acuña, Talleres Gráficos Laguna, México, 1948.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 vols., anotaciones y apéndices de Ángel María Garibay, Porrúa, México, 1969.

Suárez Diez, Lourdes, *Conchas Prehispánicas en México*, Oxford, Inglaterra, 1989 (BAR International Series, 514).

———, "La Trompeta de Caracol Marino", en *Homenaje a Isabel Kelly*, edición de Yólotl González, INAH, México, 1989, pp. 137-148.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía Indiana*, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1975 (Serie Historiadores y cronistas de Indias, 5).

Fuentes y arqueología en la identificación de dos estructuras de Tenochtitlan: propuesta de identificación en la obra del padre Sahagún

*Bertina Olmedo Vera**

En el presente artículo se describen, a grandes rasgos, los antecedentes de la investigación que actualmente estoy llevando a cabo en la Dirección de Etnohistoria, la cual se refiere al estudio de una importante deidad del panteón mexica, Macuilxóchitl-Xochipilli, en las fuentes escritas y documentos iconográficos de los siglos XVI y XVII. La siguiente es una breve exposición de los aspectos principales contenidos en el libro publicado recientemente por el INAH que lleva por título *Los templos rojos del recinto sagrado de Tenochtitlan.*

Durante la primera etapa de excavaciones del Proyecto Templo Mayor realizada de 1978 a 1982 en el Centro Histórico de la Ciudad de México, fueron descubiertos dos pequeños templos de estilo teotihuacano flanqueando el gran basamento del Templo Mayor de Tenochtitlan, dedicado a Tláloc y a Huitzilopochtli. Ambos templos tienen dimensiones, formas y decoraciones muy similares.

Debido a su importante ubicación con respecto al edificio principal del recinto sagrado, a lo inusitado de sus formas y decorado, y a la riqueza de los elementos que fueron depositados en su interior como ofrenda, consideré de gran interés realizar el estudio de estos templos con el propósito de entender las implicaciones religiosas de estas estructuras en la vida de la sociedad mexica, investigando cuál pudo haber sido su significado y función. A este respecto, la propuesta de trabajo fue que existen suficientes indicios arqueológicos, pictográficos y documentales para hacer viable la hipótesis que afirma que estos dos templos fueron erigidos en honor del dios solar Macuilxóchitl-Xochipilli, patrón de la nobleza, la música, las flores y el juego.

Las estructuras objeto de este trabajo fueron denominadas por los arqueólogos Templo Rojo Norte y Templo Rojo Sur, con base en el color predominante de la pintura con que están decorados y en su posición con respecto al Templo Mayor (Figura 1).

ENFOQUE DE LA INVESTIGACIÓN

El Templo Mayor fue descrito y representado en gran cantidad de documentos y pictografías de los siglos XVI y XVII principalmente. Las representaciones en códices y los relatos indígenas, así como las crónicas de los soldados y frailes que participaron en la conquista militar e ideológica del pueblo mexica, forman un cuerpo de información invaluable sobre el aspecto formal y las actividades rituales que se llevaban a cabo en el edificio principal del recinto sagrado de Tenochtitlan. Esta situación privilegiada permitió que, durante mucho tiempo, los investigadores de la cultura

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

mexica plantearan hipótesis sobre la fisonomía, dimensiones, ubicación y orientación de este edificio, así como sobre su posible significado simbólico. La liberación total del Templo Mayor, concluida en 1982, brindó la oportunidad de poder confrontar estas hipótesis con el dato real, confirmando en muchos casos, rechazando en otros, o descubriendo elementos que no habían sido registrados en ningún documento. En este sentido, los estudios que se han derivado de este proyecto arqueológico son un ejemplo de cómo las fuentes históricas y la arqueología se complementan y apoyan mutuamente en el proceso de investigación, permitiéndonos profundizar en el conocimiento del templo principal de los mexicas y de las actividades de culto que se realizaban en dicho lugar sagrado.

Sin embargo, la situación es diferente con respecto a los edificios aledaños al Templo Mayor que fueron descubiertos en el pasado siglo XX, entre los cuales se encuentran los pequeños templos objeto de este estudio, debido a que las descripciones en las fuentes son muy generales. En esta ocasión nos encontramos ante la evidencia arqueológica de unas estructuras de marcado perfil teotihuacano de las que no conocíamos su existencia, ya que aparentemente no fueron representadas en las pictografías indígenas ni

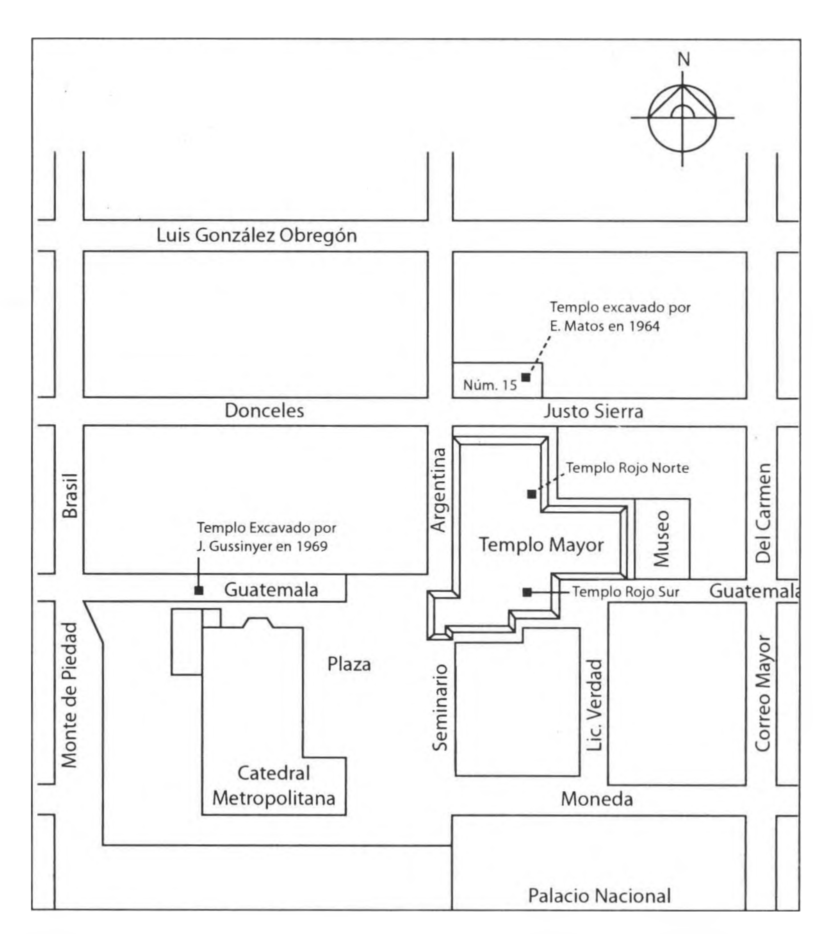


Figura 1. Ubicación de los dos templos de estilo teotihuacano que flanquean, al norte y al sur, al Templo Mayor del recinto sagrado de Tenochtitlan.

descritas en las fuentes documentales en términos de sus características formales.

Afortunadamente, algunos elementos arquitectónicos y decorativos de los templos rojos nos pueden ayudar a entender su significado si nos apoyamos en el estudio de las concepciones cosmogónicas del pueblo mexica contenidas en su mitología. Como se dijo anteriormente, los mexicas construyeron estas pequeñas estructuras imitando patrones estilísticos que prevalecieron siglos atrás en Teotihuacan, lo cual nos habla de la necesidad de recrear en Tenochtitlan un lugar sagrado directamente conectado con un pasado mítico al que los mexicas querían afiliarse; el estudio de la mitología mexica es, pues, necesario para entender esta conexión simbólica, pero, además, depositaron ofrendas en el interior de estos templos y pintaron diseños en sus muros. El estudio iconográfico de los objetos que los sacerdotes escogieron cuidadosamente para consagrar estos edificios y el análisis de la distribución de los mismos dentro de las ofrendas, así como el estudio de los diseños pintados en los muros y su comparación con las representaciones visuales en los códices pictográficos y otros ejemplos de pintura mural, nos deben orientar en el camino de la interpretación de la función de estos pequeños templos. El presente trabajo forma parte de la investigación que realicé correlacionando estos aspectos.

CARACTERÍSTICAS FORMALES DE LOS TEMPLOS ROJOS

Los templos rojos fueron construidos cerca de las esquinas noreste y sureste del Templo Mayor. Los dos son casi idénticos en forma, medidas y orientación; lo único que varía son los diseños pintados en cada caso. Ambos templos fueron construidos de la siguiente manera: sobre un zócalo o plantilla rectangular se levanta la plataforma del templo formada por el típico perfil teotihuacano que consiste en pequeños muros en talud que soportan grandes tableros de paños verticales en una proporción aproximada de 1:2. La fachada principal de la plataforma está orientada al este y frente a ella se encuentra una especie de vestíbulo o pequeño atrio, delimitado en los extremos por un pretil de baja altura que soporta un marco o tablero calado adornado con grandes anillos de piedra pintados de rojo. Sobre este atrio construyeron un altar redondo. En el interior y al centro de cada plataforma, fue construida una gran caja de sillares y bajo ésta se encontró, en ambos casos, otra caja más pequeña hecha con lajas de piedra. Dentro de estos receptáculos los sacerdotes mexicas depositaron las ofrendas para consagrar y dedicar los templos rojos. Finalmente, otro detalle que comparten las dos estructuras es que en la esquina noreste de cada uno hay un hoyo circular practicado sobre el piso del patio, donde probablemente encajaban el asta de un estandarte o bandera.

ADVOCACIÓN DE LOS TEMPLOS ROJOS

Varios elementos iconográficos asociados a estos edificios indican que estaban dedicados al culto del dios Macuilxóchitl-Xochipilli. Este dios, considerado por los mexicas como una deidad solar, era patrono de la nobleza y numen de la música, de las flores y del juego. Su nombre calendárico, Macuilxóchitl (5 Flor), lo designa como uno de los dioses relacionados a las fechas del *tonalpohualli* con el numeral cinco asociado con el rumbo del sur: Macuiltochtli (5 Conejo), Macuilcozcacuauhtli (5 Buitre), Macuilmalinalli (5 Hierba), Macuilcuetzpalin (5 Lagartija) y el mismo Macuilxóchitl, forman este grupo. El otro nombre con el que se le conoce, Xochipilli (Príncipe de las flores), lo identifica precisamente como el numen de las flores ligado a la nobleza. A este respecto, un pasaje de la obra de Sahagún:

> Habla cerca de un dios que se llamaba Macuilxóchitl, que quiere decir "cinco flores", y también se llamaba Xochipilli, que quiere decir "el

principal que da flores" o "que tiene cargo de dar flores".

A este dios llamado Macuilxóchitl teníanle por dios, como el arriba dicho, que es el dios del fuego. Era más particular dios de los que moraban en las casas de los señores o en los palacios de los principales. A honra de este dios hacían fiesta, y su fiesta se llamaba *xochílhuitl*, la cual fiesta se contaba entre las fiestas movibles que están en el Cuarto Libro, que trata del arte adivinatoria.[1]

Los rasgos y atributos que caracterizan a esta deidad en la escultura, en las pictografías y en las fuentes escritas varían en muchos casos, pero los más comúnmente representados o descritos son: rostro pintado de rojo con un diseño blanco alrededor de la boca que en algunos casos simula una mariposa estilizada, en otros un diseño lobulado, o bien una mano humana la cual podría hacer referencia a Macuilxóchitl (5 Flor) ya que, evidentemente, hay una relación entre el número cinco que forma parte de su nombre y los dedos de la mano;[2] un tocado de plumas amarrado con una cinta blanca y otra roja que se entretejen y se amarran al frente formando un moño bicolor y tres discos o rosetones (dos laterales y uno en la parte posterior de la cabeza), de los cuales cuelgan cintas; lleva joyas de jade, oro y concha, siendo lo más característico del dios el adorno ovalado de este último material que lleva a veces sobre el pecho (*xopilcózcatl*) o pendiendo de sus orejas;[3] a veces lleva en una mano un escudo con cuatro círculos que representan el símbolo del calor del sol (*tonallo*) o con una flor pintada en el centro,[4] y en la otra un cetro en forma de corazón (*yollotopilli*); en otras ocasiones se le representó llevando en las manos abanicos y sonajas, y en otras más el dios aparece disfrazado como ave, ya fuera como águila de plumas rojizas, como un ave de plumaje negro que canta al amanecer llamada cojolita (*quetzalcoxcoxtli*), o como una mezcla de las dos (Figura 2).

Ahora bien, el pretil del atrio del Templo Rojo Norte y casi todo el Templo Rojo Sur, están decorados con cintas blancas y rojas que se entretejen y se anudan a intervalos iguales para formar moños cuyos listones caen sobre los muros inferiores (Figura 3). Este diseño predomina en la decoración y remite visualmente a la imagen de Macuilxóchitl- Xochipilli y de algunos dioses asociados a él que también portan estos moños como parte de su atavío, como los númenes de la danza Huehuecóyotl, Ixtlilton y *ozomatli*, el mono. En las alfardas del templo del sur pintaron un diseño que apenas es perceptible actualmente, el cual representa dos flores que caen entre los listones bicolores; este detalle refuerza la idea que relaciona estos templos con el culto a Xochipilli.

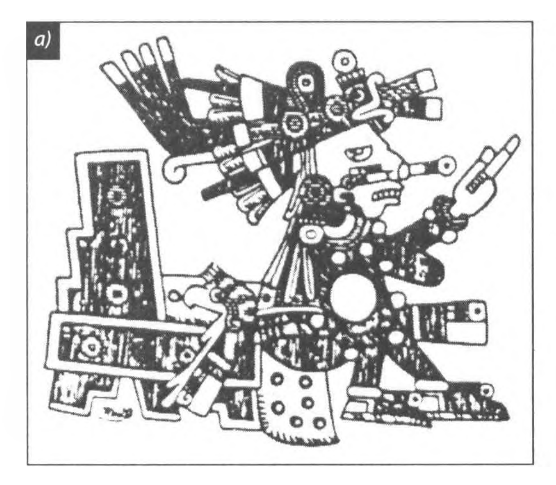
Sin embargo, los elementos contenidos en las ofrendas son los que confirman la advocación de estos templos al dios solar de la música. En la gran caja de piedra construida en el interior de la plataforma del Templo Rojo Sur se encontró una ofrenda. En el fondo de la misma, los sacerdotes mexicas depositaron dos enormes representaciones en piedra del cuchillo de sacrificio o *técpatl* sobre un piso pintado de rojo y un

[1] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, vol. 1, libro primero, capítulo XIV, pp. 49-50.

[2] Según Doris Heyden (*Mitología y simbolismo de la flora*..., p. 111), el diseño de la mano impresa alrededor de la boca significa "cinco", es decir, es un glifo etimológico: *maitl* = mano, cinco dedos.

[3] Desde que Eduard Seler (*The Tonalamatl of the Aubin Collection*..., p. 54) bautizó el ornamento ovalado de concha que portan los dioses de la música y la danza como *oyohualli*, se ha utilizado este término para designarlo, lo cual parece constituir un error. En un breve artículo, "Los músicos y sus instrumentos", José Luis Franco aborda y aclara este problema. La única información sobre el nombre en náhuatl de este ornamento la dan los informantes de Sahagún quienes lo llaman *xopilcózcatl* (collar en forma de dedo del pie) cuando el personaje, en este caso Macuiltochtli, lo lleva en el pecho (Bernardino de Sahagún, *Primeros Memoriales*, edición facsimilar, fol. 265v).

[4] La flor puede tener también un significado solar, ya que según Heyden (*Mitología y simbolismo de la flora*..., p. 112) el componente "flor" en los dos nombres del dios aquí estudiado no se refiere a flores *per se*, sino que son metáforas. Puede simbolizar el canto, la palabra y la nota del tambor, pero también el amor, el juego, el sol, y tal vez el baile.



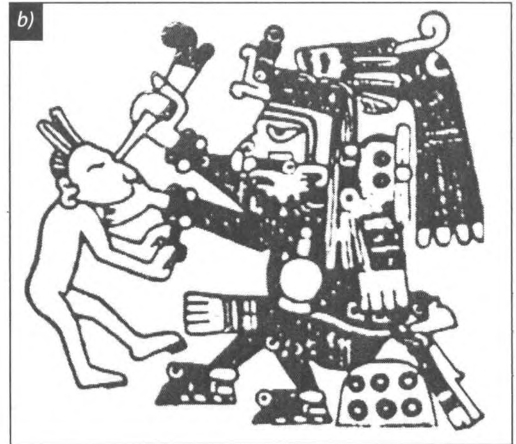






Figura 2. Representaciones de Macuilxóchitl-Xochipilli. *a)* y *b)* diseño de mariposa estilizada en el área de la boca, *Códice Borgia*; *c)* diseño lobulado alrededor de la boca, penacho amarrado con cintas roja y blanca, pendientes y pectoral de concha en forma de gota (*xopilcózcatl*), cetro en forma de corazón (*yollotopilli*), y cintas roja y blanca entrelazadas alrededor del cuello con remate de flores, *Códice Tudela*; *d)* diseño de mano humana en el área de la boca, *Códice Borgia*.

lecho de arena, peces, conchas y caracoles, metales, cuchillos de sacrificio y pedazos de roca. Los cuchillos, de aproximadamente 80 cm de largo, se encontraron uno junto al otro y ambos presentan el rostro pintado de un personaje viendo hacia arriba. Este personaje fue identificado como Macuilxóchitl-Xochipilli con base en los atributos iconográficos que presenta: el rostro es rojo excepto en una franja que descubre los ojos y la parte superior de la nariz, como aparece este dios en algunas láminas del *Códice Borgia*; presenta un diseño lobulado en color blanco alrededor de la zona de la boca y su tocado está formado por dos cintas, una roja y una blanca, unidas en un moño en la frente de la imagen, atributo característico de este dios. El diseño de la

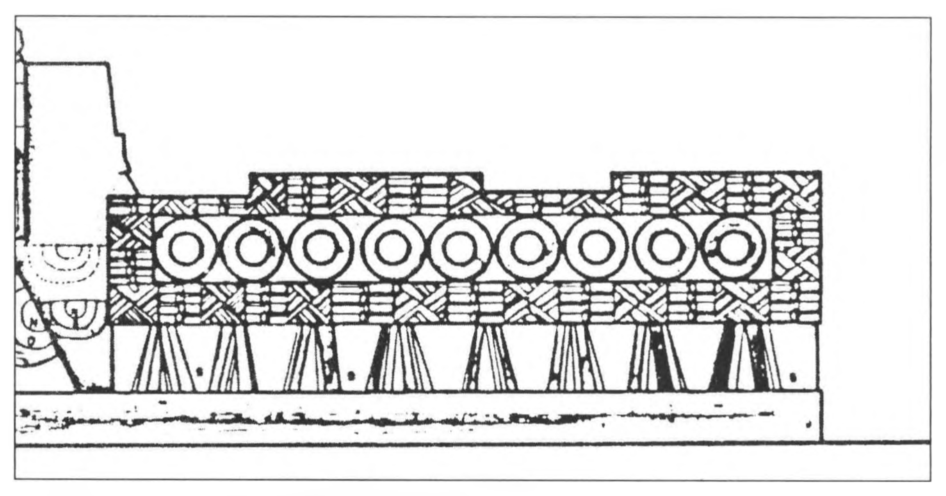


Figura 3. Detalle del pretil del Templo Rojo Norte en el que se aprecian las cintas entrelazadas en el borde inferior del marco calado y los pares de listones que cuelgan sobre el muro inferior. Este diseño es idéntico en el Templo Rojo Sur (Basado en Leonardo López Luján, *La recuperación mexica del pasado teotihuacano*, INAH-GV Editores, México, 1989, p. 130).

mano humana lo lleva en esta ocasión a manera de aretes y no alrededor de la boca como es más usual (Figura 4).

Encima de los dos cuchillos que estaban sobre el piso se encontraban distribuidos en montones irregulares los otros materiales de la ofrenda, entre los que predominaban miniaturas de piedra verde que representan instrumentos musicales y la escultura de un ave en el nivel superior (Figura 5).

Esta escultura también fue un elemento importante para establecer la asociación de los templos rojos con el dios solar de la música, ya que el animal representado porta a ambos lados de la cabeza los adornos de discos con cintas colgantes, característicos de Macuilxóchitl-Xochipilli; por otro lado, el canto al dios[5] y algunas representaciones del mismo en códices, cerámica y escultura, indican que en ocasiones el numen se vestía con el disfraz de un ave tocada con un penacho amarrado con cintas blanca y roja como el que lleva la pieza. Estas características indican que la escultura representa el *alter ego* de Xochipilli. El hecho de que esta ave, símbolo solar por excelencia según el pensamiento mexica, lleve los atributos de Xochipilli en ésta y otras representaciones, nos indica que el águila era la encarnación del dios y que, por lo tanto, éste era considerado como el astro mismo. Como último nivel de la ofrenda, los sacerdotes esparcieron cuchillos de pedernal, navajillas de obsidiana y objetos rotos de barro relacionados con el culto a Xochipilli.

El estilo teotihuacano de los templos fue elegido por los mexicas de manera intencional, ya que aun a simple vista y sin necesidad de conocer el contenido simbólico que la élite sacerdotal les confirió, evocan el lugar sagrado donde se creó el Quinto Sol; el lugar del amanecer arquetípico según su mitología.[6] Esto fue indicado además por la intencional orientación de los

[5] Ángel Ma. Garibay, *Veinte himnos sacros de los nahuas*, pp. 98-101.

[6] "Leyenda de los Soles", en Rafael Tena, *Mitos e historias*..., pp. 181-185; Bernardino de Sahagún, *Historia general*..., vol. 2, libro séptimo, capítulo II, pp. 479-482; testimonio de los informantes de Sahagún en el *Códice Matritense del Real Palacio*, en Miguel León-Portilla, *De Teotihuacan a los aztecas*..., pp. 57-63.

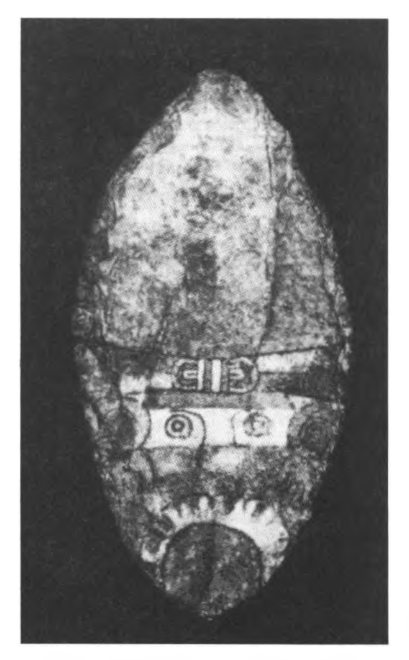


Figura 4. Representación de un gran cuchillo de piedra *(técpatl)* pintado de rojo, con el rostro de frente del dios Macuilxóchitl-Xochipilli. Se aprecian la cinta bicolor sobre la frente, el diseño lobulado alrededor de la boca y los aretes en forma de mano. (Foto de Germán Zúñiga, Museo del Templo Mayor).

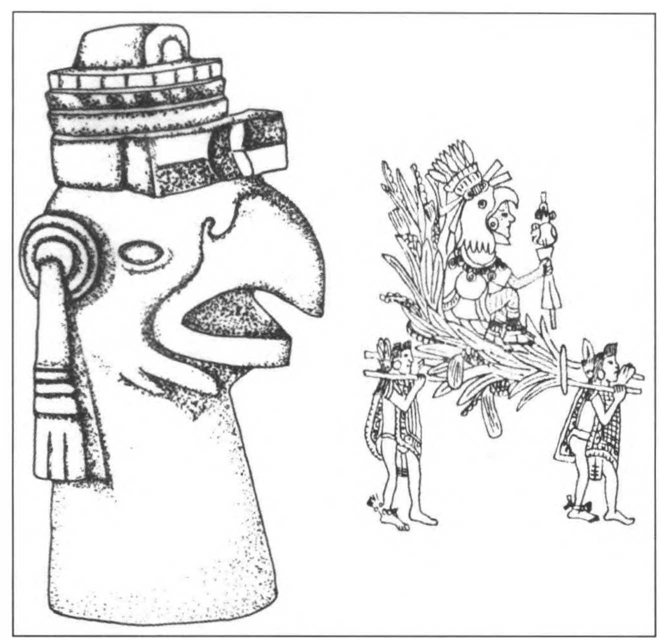


Figura 5. Dibujo de la escultura de piedra que representa la cabeza de un ave identificada como águila dorada (*Aquila chrysaetos*). Xochipilli disfrazado de ave en un ritual de la veintena Tecuílhuitl (*Códice Magliabechiano*, lámina 35).

En el presente artículo se describen, a grandes rasgos, los antecedentes de la investigación que actualmente estoy llevando a cabo en la Dirección de Etnohistoria, la cual se refiere al estudio de una importante deidad del panteón mexica, Macuilxóchitl-Xochipilli, en las fuentes escritas y documentos iconográficos de los siglos XVI y XVII. La siguiente es una breve exposición de los aspectos principales contenidos en el libro publicado recientemente por el INAH que lleva por título *Los templos rojos del recinto sagrado de Tenochtitlan*.

Durante la primera etapa de excavaciones del Proyecto Templo Mayor realizada de 1978 a 1982 en el Centro Histórico de la Ciudad de México, fueron descubiertos dos pequeños templos de estilo teotihuacano flanqueando el gran basamento del Templo Mayor de Tenochtitlan, dedicado a Tláloc y a Huitzilopochtli. Ambos templos tienen dimensiones, formas y decoraciones muy similares.

Debido a su importante ubicación con respecto al edificio principal del recinto sagrado, a lo inusitado de sus formas y decorado, y a la riqueza de los elementos que fueron depositados en su interior como ofrenda, consideré de gran interés realizar el estudio de estos templos con el propósito de entender las implicaciones religiosas de estas estructuras en la vida de la sociedad mexica, investigando cuál pudo haber sido

[7] Sobre la asociación de Macuilxóchitl-Xochipilli con el sol, véase Bertina Olmedo, *Los templos rojos...*, pp. 247-253, donde se resumen interpretaciones de diversos investigadores.

> El tercero cu se llamaba Macuilcalli o Macuilquiáhuitl. En este cu mataban a los espías de los contrarios que prendían, cuando estaban en la guerra o contra los de Huexotzinco, o contra los de Tlaxcalla, etcétera.[8]

A continuación describe otros templos y estructuras hasta llegar a:

> El quincagesimoséptimo edificio se llamaba Macuilmalinaliteupan. Era un cu donde estaban dos estatuas, una de Macuilmalínal y otra de Topantlacaqui. Y en este signo hacían fiesta en este cu cada doscientos y tres días. Y también hacían fiesta a honra del signo que se llamaba *xuchílhuitl*.[9]

En el primer caso el nombre del templo podría referirse a la quinta casa del signo *ce quiáhuitl* que se llamaba precisamente Macuilcalli y que, como nos dice Sahagún en otra parte, era casa del dios Macuilxóchitl. Pienso que corresponde al Templo Rojo Sur del recinto sagrado.

Resulta muy interesante que la fiesta que se celebraba en el templo Macuilmalinalli era Xochílhuitl, es decir la "fiesta de las flores", que se dedicaba a Xochipilli. Por otro lado, la quinta casa del signo *ce xóchitl*, día en el que se celebraba la fiesta, era la casa de Macuilcuetzpalin, el dios Cinco Lagartija, otro de los cinco dioses del sur cuyo prototipo era Macuilxóchitl. La escultura de piedra que representa a este dios fue localizada en el relleno constructivo del lado norte del Templo Mayor. No sabemos su colocación original pero es probable que, dada su cercanía, se asociara al Templo Rojo Norte y que en el diagrama del recinto mexica de los *Primeros Memoriales* de Sahagún, esta imagen sustituya al templo mismo. Mi propuesta es que el Macuilmalinaliteupan corresponde al Templo Rojo Norte de la zona arqueológica del Templo Mayor.

El folio 269r del *Códice Matritense del Palacio Real*, correspondiente a los *Primeros Memoriales*, es un diagrama de un recinto ceremonial del Centro de México que muchos investigadores atribuyen al de la ciudad de Tenochtitlan (Figura 6). El investigador alemán Eduard Seler publicó esta ilustración a principios del siglo pasado e hizo una interpretación de la misma, asignando las estructuras representadas con los nombres de los edificios que acompañan al diagrama en el códice, con base en las descripciones de Sahagún, Durán y Tezozómoc.

En el diagrama destacan por su tamaño y posición, las dos imágenes de dioses que flanquean el Templo Mayor. Se trata de portaestandartes que representan a personajes con atributos de Macuilxóchitl-Xochipilli,[10] pero que llevan los nombres de Macuilcalli (Cinco Casa, al sur del Templo Mayor) y Macuilcuetzpalin (Cinco Lagartija, al norte del Templo Mayor). Los comentaristas a la versión paleografiada del náhuatl y traducida al inglés por Thelma D. Sullivan de los *Primeros Memoriales* de Sahagún, entre los que se encuentran Nicholson, Anderson y Dibble, nos dicen:

> *Macuilcuetzpalli* [...], *Macuilcalli* [...]: eran dos de los Macuiltonaleque, los jóvenes dioses solares que encarnaban los placeres sensuales y estéticos, encabezados por Macuilxóchitl/Xochipilli. Cada uno porta el *yolotopilli*, o "cetro de corazón", diagnóstico de estas deidades. Seler interpretó que estas figuras representan a las dos esculturas de piedra que, de acuerdo a Durán [...] estaban colocadas sobre las rampas que flanqueaban la escalinata del Templo Mayor de Tenochtitlan y que servían como "portaestandartes" ya que llevaban astas de madera rematadas con banderas que indicaban las diferentes ceremonias [...] Aun cuando el exagerado énfasis que se da a estas imágenes en el diagrama es ciertamente enigmático, la interpretación de Seler —que también parece aplicarse al Templo Mayor de Tepepolco— se ha aceptado de manera general.[11]

[8] Bernardino de Sahagún, *Historia general...*, vol. I, apéndice del libro segundo, p. 182.

[9] *Ibidem*, p. 186.

[10] Estos atributos serían: el diseño lobulado alrededor de la boca; el tocado que consiste en un penacho de plumas en lo alto de la cabeza y adornos laterales en forma de flor de los que se desprenden cintas; el escudo con flor y el *yollotopilli* o cetro de corazón.

[11] Traducción mía. Bernardino de Sahagún, *Primeros Memoriales*, paleografía del texto náhuatl y traducción al inglés de Thelma D. Sullivan, nota 9, p. 120.

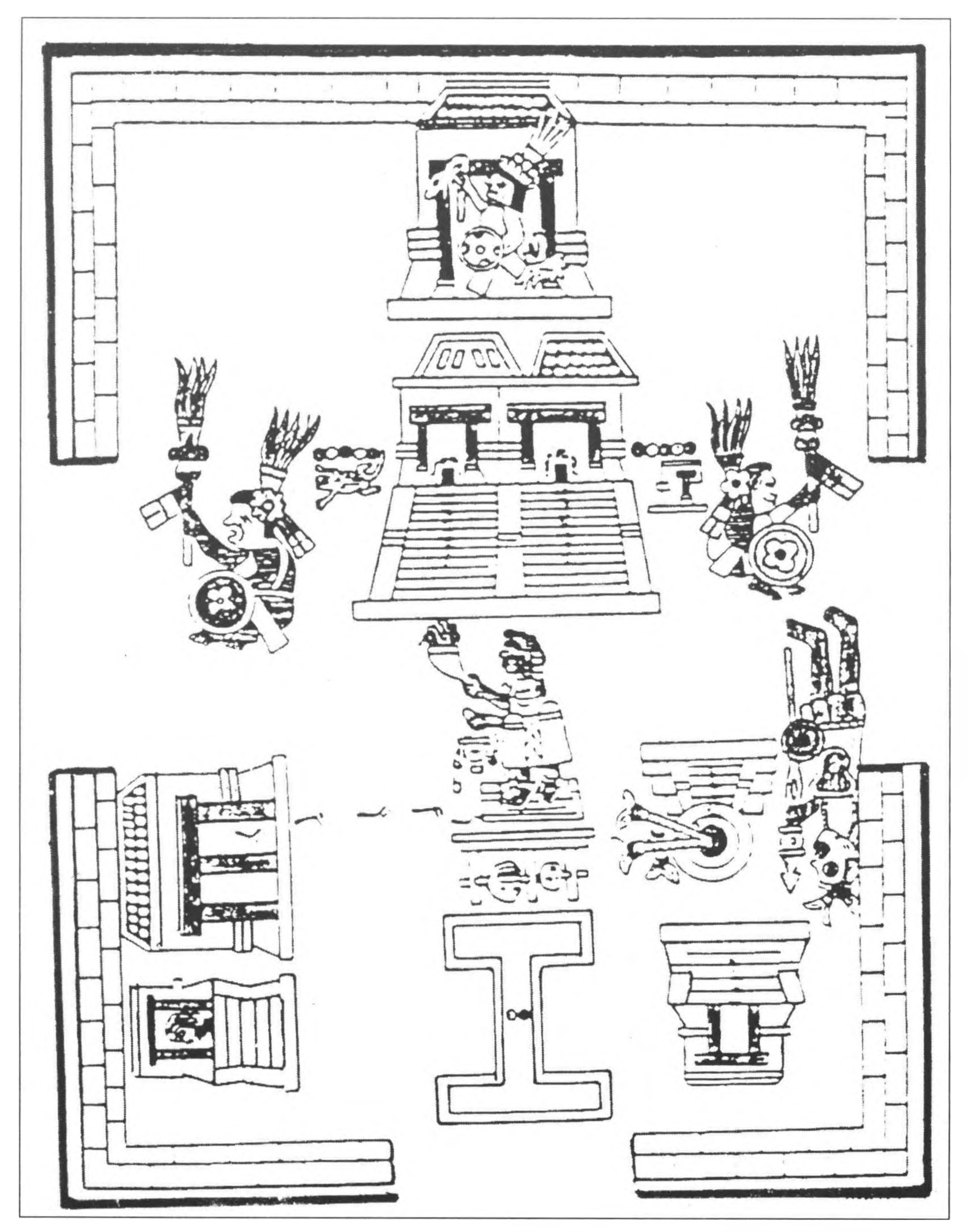


Figura 6. Diagrama de los *Primeros Memoriales* de Sahagún (fol. 269r) en el que se representan algunos edificios contenidos en un recinto sagrado mexica. Al sur del Templo Mayor se encuentra la imagen de un dios con los rasgos de Macuilxóchitl-Xochipilli asociado al signo *macuilcalli* (cinco casa); al norte se encuentra una imagen similar, dibujada junto al nombre *macuilcuetzpalin* (cinco lagartija).

Ahora bien, las esculturas representadas en el plano de los informantes de Sahagún parecen haber existido como tales ya que, como lo mencionamos anteriormente, por lo menos la imagen de Macuilcuetzpalin fue encontrada durante las excavaciones muy cerca del Templo Rojo Norte. Se podría pensar que, aun cuando no se encontró, existió otra similar en el lado sur. La escultura de 5 Lagartija, en cambio, no es un portaestandarte, ya que no tiene ningún orificio en donde encajar el asta de la bandera, por lo que no parece corresponder a la función de los que estaban colocados arriba del Templo Mayor, según la descripción de Durán. Este hecho y el lugar donde fue encontrada la escultura, sugieren que las imágenes de dioses representadas en el diagrama de los *Primeros Memoriales* estaban asociadas a dos templos muy similares entre sí y de gran importancia simbólica dentro del recinto sagrado. Pienso que estas imágenes se asociaban directamente a los templos rojos y que quizá en el plano se utilizaron para indicar la posición de estos pequeños edificios designados con nombres correspondientes a los *macuiltonaleque* y dedicados a Macuilxóchitl-Xochipilli como representante de este grupo de deidades. Como dato interesante, entre todas las estructuras descubiertas hasta la fecha, estos templos son los únicos que presentan un agujero circular en el piso de una de sus esquinas, en los que muy seguramente encajaban palos con insignias o banderas. Esto sugiere también que las imágenes del dios que lleva su cetro insignia en la mano, suplantan en el plano a los templos rojos que flanquean el Templo Mayor.

Resumiendo, mi propuesta es que, de acuerdo con los elementos asociados a los templos rojos del recinto ceremonial de Tenochtitlan, en ellos se rendía culto al sol del amanecer representado en la religión mexica por el dios Macuilxóchitl-Xochipilli. Que estos templos fueron construidos con toda intención en un estilo que evoca el lugar del nacimiento del Quinto Sol, Teotihuacan, y que estas pequeñas estructuras fueron descritas y representadas en la obra del padre Sahagún.

Cabe mencionar que en otros centros importantes del posclásico tardío del Centro de México, como Tlatelolco y Tenayuca, se repitió este mismo patrón de los dos pequeños templos flanqueando el templo principal cerca de las esquinas posteriores. En el primer caso,[12] incluso el estilo y la pintura mural son semejantes a los templos rojos de Tenochtitlan. En Tenayuca las dos estructuras están asociadas a sendas esculturas que representan a la *xiuhcóatl*, la serpiente de fuego que simbolizaba los rayos del sol y que era el arma del dios solar de los mexicas, Huitzilopochtli.

BIBLIOGRAFÍA

Codex Magliabechiano. The Book of the Life of the Ancient Mexicans containing an account of their Rites and Superstitions, 2 vols., introducción, traducción y comentarios de Zelia Nuttall, estudio de Elizabeth Hill Boone, University of California Press, Berkeley, 1983.

Códice Borgia, 3 vols., comentarios de Eduard Seler y traducción de Mariana Frenk, Fondo de Cultura Económica, México, 1963 (Sección de Obras de Antropología).

Códice Fejérváry-Mayer. Tonalámatl de los pochtecas, edición, estudio introductorio y comentarios de Miguel León-Portilla, Celanese Mexicana, México, 1985.

Códice Tudela, edición facsimilar con estudio de José Tudela de la Orden, prólogo de Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1980 (Ediciones de Cultura Hispánica).

Franco, José Luis, "Los músicos y sus instrumentos", en *El México Antiguo, Revista Internacional*

[12] Templo de las Pinturas o Estructura L, al sur del Templo Mayor de Tlatelolco, muy cercano a la esquina sureste del mismo. El edificio simétrico (costado noreste del Templo Mayor) fue arrasado durante obras de construcción realizadas el siglo pasado (Salvador Guilliem, jefe de la Zona Arqueológica de Tlatelolco, comunicación personal).

de Arqueología, Etnología, Folklore, Historia, Historia Antigua y Lingüística Mexicana, tomo XI, Sociedad Alemana Mexicanista, México, 1969, pp. 597-600.

Garibay, Ángel Ma., *Veinte himnos sacros de los nahuas*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1995 (Serie Cultura Náhuatl. Fuentes, 2).

Heyden, Doris, *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, México, 1983 (Serie Antropológica, 44).

León-Portilla, Miguel, *De Teotihuacan a los Aztecas. Antología de fuentes e interpretaciones históricas*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1972 (Lecturas Universitarias, 11).

López Luján, Leonardo, *La recuperación mexica del pasado teotihuacano*, INAH y GV editores, México, 1989 (Colección Divulgación).

Matos Moctezuma, Eduardo, "Los edificios aledaños al Templo Mayor", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 17, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1984, pp. 15-21.

Nicholson, Henry B., "Religion in Pre-Hispanic Central Mexico", en Robert Wauchope (comp.), *Handbook of Middle American Indians*, vol. 10, University of Texas Press, Austin, 1971, pp. 395-446.

Olmedo Vera, Bertina, *Los templos rojos del recinto sagrado de Tenochtitlan*, INAH, México, 2002 (Colección Científica, 439, Serie Arqueología).

Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 2 vols., introducción, paleografía, glosario y notas de Alfredo López-Austin y Josefina García Quintana, Conaculta-Patria-Alianza Editorial Mexicana, México, 1989.

———, *Primeros Memoriales*, edición facsimilar fotografiada por Ferdinand Anders, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, en cooperación con Patrimonio Nacional y la Real Academia de la Historia, Madrid, 1993.

———, *Primeros Memoriales*, paleografía del texto náhuatl y traducción al inglés de Thelma D. Sullivan, completado, revisado y con comentarios de H. B. Nicholson, Arthur J. O. Anderson, Charles E. Dibble, Eloise Quiñones Keber y Wayne Ruwet, University of Oklahoma Press, Norman, Oklahoma, en colaboración con Patrimonio Nacional y Real Academia de la Historia, Madrid, 1997.

Seler, Eduard, *The Tonalamatl of the Aubin Collection: an Old Mexican Picture Manuscript in the Paris National Library*, edición en inglés de A. H. Keane, Berlín y Londres, 1900-1901 (Manuscrits Mexicains, 18-19).

———, "Las Excavaciones en el sitio del Templo Mayor de México", en *Anales del Museo Nacional de México*, tomo VII, Imprenta del Museo Nacional, México, 1903, pp. 235-262.

Tena, Rafael, *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Conaculta, México, 2002 (Cien de México).

Guerra y significado. La batalla de Centla

*Luis Barjau**

CUÁNTOS COMBATIERON

No es posible precisar el número de soldados que vinieron con Cortés de Cuba en 1519, ni el número de guerreros indígenas en la batalla de Centla; mucho menos la población de los primeros sitios tocados por los castellanos a su llegada.

Respecto de los españoles los señalamientos son siempre distintos. Cortés habla de "400 hombres de guerra", entre ellos "muchos caballeros y fidalgos" y "16 de a caballo";[1] López de Gómara de más de 300 que salieran de Santiago de Barucoa, más 50 que después se unieran en Guaniguanigo donde se hace escala;[2] Bernal Díaz del Castillo de "sobre 400 soldados".[3] Parece que no existió una preocupación expresa por el cómputo riguroso de quienes participaron en la Conquista, cuando era muy fácil hacerlo, mucho más porque Cortés, por instrucciones de Velázquez, estuvo acompañado siempre por el notario Pedro Gutiérrez, quien asentaba testimonio de todo lo ocurrido durante el viaje.

Hubo ciertos contratiempos también, *adhoc* para perturbar la consideración de una cifra precisa. Por ejemplo, Velázquez prohibió que vinieran indios cubanos en el viaje; sin embargo, se embarcaron "200 isleños de Cuba, [...] ciertos negros y algunas indias",[4] pero después se asienta que había "cerca de 500 españoles en Centla".[5] Y todavía más, López de Gómara refiere que Cortés, al enviar carta a Gerónimo de Aguilar y a Gonzalo Guerrero, los españoles rezagados en tierras mayas desde 1511, dice haber partido de Cuba con 550 españoles.[6]

¿Cuánto pesó también, en esta indefinición, la leyenda posterior justificadora de la Conquista, ante España y ante el mundo, de que un puñado de bravos españoles al mando del gran Capitán habían sujetado todo un imperio?, es una pregunta que hoy se formula con facilidad.

De manera formal, entonces se debe aceptar que la cifra aproximada fue de 750 hombres, 550 españoles, 200 cubanos y algunos negros.

Respecto de los indígenas todavía hay mayor confusión. Cortés,[7] López de Gómara,[8] Alva Ixtlilxóchitl[9] y Antonio de Herrera[10] apuntan que

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

[1] Hernán Cortés, *Cartas de relación de la conquista de México*, Espasa Calpe, México, 1983, p. 18.

[2] Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, Porrúa, México. 1982, pp. 16-17.

[3] Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Patria, México, 1983, p. 83.

[4] López de Gómara, *op. cit.*, p. 18.

[5] *Ibid*, p. 33.

[6] *Ibid*, p. 22.

[7] Cortés, *op. cit.*, p. 24.

[8] López de Gómara, *op. cit.*, p. 34.

[9] Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, UNAM, México, 1977, p. 197.

[10] Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, prólogo y notas del académico de número Antonio Ballesteros-Beretta, publicada por acuerdo de la Academia de la Historia,

en la batalla de Centla participaron 40 000 guerreros, cifra muy exagerada. Bernal Díaz refiere 12 000.[11] Diego de Ordaz, entusiasmado, llega a exclamar que por cada español peleaban 300 indios, y si los primeros hubieran sido sólo 400, ¡los segundos resultarían ser más de 120 000![12] Antonio de Herrera reportó que cuando los maya-chontales trataron de disuadir a Cortés para que no entrara en Centla, asimismo le advirtieron que ellos contaban con "3 xiquipiles de gente"[13]. Sin embargo, no es improbable que exageraran como una táctica intimidante, tampoco, que quizá contando con ese potencial reunido de varios pueblos circunvecinos, todos ellos participasen a la hora de la batalla. Si los indios exageraban con sus 24 000 hombres, los españoles mucho más con sus 40 000. Cada bando, esgrimía sus propias razones.

López de Gómara calculó que en la isla de Cozumel, que constaba de tres pueblos, había 2 000 hombres,[14] pero que en Centla (que confunde con Potonchán) había "menos de 25 000 casas".[15]

Si en Centla había 25 000 casas y calculamos el estándar de 5 personas por cada una (125 000 habitantes) puede pensarse aun exageradamente que si participaba una persona de cada dos casas, habría 12 500, cifra cercana a la de Bernal. Considerar el 10% de guerreros en cualquier población es exagerado.

En cuanto a las bajas, dice Bernal que fueron más de 800 indios muertos;[16] López de Gómara señala más de 300.[17] Cortés —en carta al Rey— 200.[18] Las Casas, en cambio, refirió que en la batalla murieron 30 000 "ánimas" pero ello está influido por el afán salvífico de este autor quien enseguida expresa irónicamente "y esta fue la primera predicación del Evangelio que Cortés introdujo en la Nueva España".[19] Herrera por su parte reporta más de 1 000 muertos.[20]

EXPECTATIVAS Y PREVISIONES DE AMBOS BANDOS

Del viaje de Grijalva en 1518 a las costas del Golfo, Moctezuma había sido informado oportunamente, por sus enviados, desde Xicalango. Observó al respecto las pinturas y relatos de sus tlacuilos. Volvió a observar el casco de hierro con que se tocaban los españoles, no había duda, era como el que años atrás le habían traído de la costa (del viaje de Hernández de Córdoba en 1517) y que él, premonitoriamente, había ordenado que colocaran sobre la cabeza de la representación de Huitzilopochtli.

Moctezuma está ante la disyuntiva de las profecías, tradiciones antiguas que inculcaban el retorno de Quetzalcóatl, forjadas desde el reinado de Acamapichtli, primer tlatoani de México. Dichas profecías eran razón de estado teocrático, pero aceptarlas equivaldría a una especie de capitulación ingenua ante los invasores, y rechazarlas era prácticamente volverse contra todos los fundamentos religiosos e ideológicos del estado. Este fue el meollo de la célebre incertidumbre moctezumana, que se ha convertido en una leyenda.

Cuando Grijalva se encontró con el Señor de Tabasco en Centla, éste lo recibió con una curiosa e improvisada prenda. El cacique había mandado confeccionar maderas recubiertas de oro, que simulaban una suerte de armadura para el español, quizá buscaba imitar las de hierro que los mismos portaban. El cacique ya era consciente de la fiebre por ese metal que embargaba a los castellanos, aunque no la entendiera, puesto que para ellos el oro estaba lejos de ser moneda.

en Madrid en la oficina Real de Nicolás Rodríguez Franco, año de 1730, Madrid, 1934, p. 346.

[11] Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 73.

[12] *Ibidem*, p. 81.

[13] 1 xiquipil equivale a 8 000, por lo tanto, 3 xiquipiles de gente = 3 × 8 000 = 24 000 gentes. *Ibidem*, p. 209.

[14] López de Gómara, *op. cit.*, p. 26.

[15] *Ibidem*, p. 38.

[16] Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 82.

[17] López de Gómara, *op. cit.*, p. 35.

[18] Cortés, *op. cit.*, p. 24.

[19] Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, 3 vols., Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 241.

[20] Herrera, *op. cit.*, vol. 4, p. 347.

Es muy probable que esa prenda haya sido observada por Cortés en la isla de Cuba, puesto que el regreso de Grijalva había creado gran expectativa.

Grijalva y Tabasco habían cambiado prendas. El primero recibió la armadura dorada entre otros muchos ricos regalos. Tabasco recibió "una camisa rica" y el "sayón de terciopelo carmesí" y "la gorra de lo mismo" que vestía Grijalva, y "zapatos colorados de cuero, nuevos".[21]

Como resultado del paso de Grijalva por Potonchán, donde hubo una escaramuza, el cacique de ese lugar, hermano del señor de Tabasco, había criticado después ásperamente a éste por no haber hostilizado al invasor, como habían hecho ellos.

Por eso, cuando llegó Cortés y navegaba en sus bateles río arriba de la desembocadura de los ríos Grijalva y Usumacinta, escuchó que los indios cortaban madera tierra adentro. Con esa madera, acabarían de amurallar Centla. Como vio después la hueste de Cortés al invadirla, habían construido una muralla nueva contra los enemigos que llegaran por el mar.

Dice Bernal que cuando Cortés estuvo frente a Potonchán, quería entrar para "darles una buena mano por el desbarate de lo de Francisco Hernández de Córdoba e Grijalva".[22] Ya había visto en Cozumel e Isla Mujeres cómo huían los indios ante su presencia, aunque Centla resultó ser mucho más populosa que Cozumel y Potonchán.

La situación de la región de Tabasco, en esa época, sigue siendo incierta. Herrera dice que Tabasco iba de Yucatán a Coatzacoalco, hacia el sur colindaba —como ahora— con Chiapas, pero había un solo pueblo.[23]

Es probable que su extensión fuera la dicha, ya que en Potonchán, de menor importancia, reinaba el hermano del cacique de Tabasco. Es inverosímil, entonces, que en tal extensión hubiera un solo pueblo.

Lo mismo ocurre en cuanto a la situación geopolítica de la entidad, la misma fuente reporta que "Tabasco anda con la gobernación de Yucatán".[24] Ixtlilxóchitl en cambio asienta que era sujeto de Texcoco, México y Tacuba,[25] incluso Herrera especifica un tributo en cacao: "dos mil xiquipiles de cacao, y cada xiquipil son ocho mil almendras y una carga hace tres xiquipiles o tercios".[26] Sin embargo los chontales, frente a un Cortés que ofrecía la tutela de Carlos V, habían expresado orgullosamente que ellos "a nadie reconocían señorío".[27] Había ya muchos nahuatlismos en el habla cotidiana de los chontales, pero se ha dicho que el náhuatl, para la época, ya era lingua franca hasta Guatemala.[28] Hay también la evidencia de que Moctezuma no toma disposiciones importantes acerca de la llegada de los españoles, sino hasta que están en San Juan de Ulúa, acaso porque el chontal no fuera considerado bajo su dominio. Por lo demás, si Tabasco hubiera estado decididamente vinculado a Yucatán o a la Triple Alianza, hubo mucho tiempo para que sus tutores hubieran previsto estar presentes en la batalla de Centla. Lo que ocurría, en cambio, era que había un enclave nahua reciente hacia Hueymango, que no incluía Centla.

PALABRAS, SEÑAS Y MENEOS

En la actualidad, nuestro asombro por lo sucedido en la conquista, no hace sino revelar un gran desconocimiento de las mentalidades nativas, su religiosidad, su particularidad militar y su organización sociopolítica, por lo menos. Y no sólo al principio del encuentro en Cozumel y Tabasco, sino a lo largo de toda aquella empresa.

Es bajo este tenor que debemos preguntarnos cómo fue posible que los chontales de Centla

[21] *Ibidem*, cap. II, p. 210.

[22] Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 73.

[23] Herrera, *op. cit.*, vol. 1, p. 76.

[24] *Idem*.

[25] Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, p. 197.

[26] Herrera, *op. cit.*, vol. 1, p. 76.

[27] *Ibidem*, vol. 4, p. 352.

[28] Alfredo Jiménez Núñez, "El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana", en *Revista española de antropología americana*, núm. 7, Madrid, p. 183.

hubieran podido enfrentar solos, se puede decir, a los extraños, cuando no sólamente había otros reinos, ligados por el parentesco, que como Potonchán conocían muy bien las pretensiones de los extraños, o el cacique de Campeche bautizado después como Lázaro, sino que también estaban avisados los mayas de Yucatán y los diversos grupos de Chiapas, todos ellos vecinos y en comunicación permanente con los chontales.

Aun más misterioso resulta que los "cimatanes" que eran chontales permeados por enclaves militares mexicas, ya instalados en sitios como Cunduacán, Jalpa, Hueymango y Amatitán, no acudieran a Centla. Pues a ellos les correspondió después —cuando los adelantados Luis Marín, Juan Vallecillo, Baltasar Osorio y Francisco de Montejo propugnaron por pacificar la zona desde 1523— la honra de una resistencia prolongada y difícil pero exitosa, que duró hasta 1556, cuando el franciscano fray Diego de Pesquera trasladó a los chontales-acalanes a su ulterior morada en Tixchel,[29] hecho que marcó el fin de la resistencia.

Nos hemos de conformar pues, con la idea vaga por insuficiente, de que se trataba de reinos separados, con poca o nula cohesión sociopolítica, como para que fueran capaces de tipificar una invasión externa al continente o a su entorno territorial. La otra explicación, ya insostenible, fue la de los propios españoles de la época, que insistieron en el atraso, la cobardía y la infidelidad, como respuesta al problema.

La comunicación entre españoles e indios fue una herramienta natural, pero también militar, de extrema importancia. Con la traducción, los españoles obtuvieron información de vital importancia. Amén de la comunicación general, gracias a la traducción simultánea los españoles conocieron los fundamentos generales de la religiosidad de estado de sus sentencias mitológicas, con el documento que dos principales mexicas le enseñaran en San Juan de Ulúa a Hernán Cortés. En Cempoala, los españoles también llegaron a saber, no sin gustoso asombro, cómo los naturales estaban divididos profundamente por el sistema tributario que era secuela de la imposición militar, y que el imperio tenochca estaba rodeado de regiones enemigas hacia los cuatro vientos. También supieron en Cempoala, acerca del servicio obligatorio de los tamemes para los visitantes vencedores, lo que aligeró su pesada carga en el transporte.

Cuando Grijalva regresaba a Cuba y pasó por Yucatán, tomó de allí (Santa María de los Remedios) dos rehenes de mucha importancia, uno de ellos entendía la lengua de los nativos de Cuba y comenzó después a entender rudimentos del castellano. Fue bautizado como Melchor, Bernal lo motejaba como Melchorejo. El segundo, de quien se ignoran detalles, pero que también funcionaba como "lengua", se llamó Julián y le decían Julianillo. Todavía se habló de un Orteguilla, quien sería, después, si bien por poco tiempo, criado asignado por Cortés a Moctezuma, lo cual hace creer que había aprendido algo de náhuatl.[30]

Las Casas apunta, en cambio, que Grijalva había aprisionado cuatro indios para "lengua" en Puerto Deseado, Campeche.

Hasta Centla pues, Melchor había fungido como "lengua" en estrecha colaboración con Gerónimo de Aguilar, rescatado en Cozumel, y entrambos triangulaban la comunicación de hablantes del maya-yucateco al maya-chontal y al castellano. Se entiende que de un modo precario y rudimentario, aunque no al extremo de fray Bartolomé de las Casas, quien afirmó que en los diálogos sostenidos por los españoles y los chontales, nadie había entendido nada, "por diez palabras que Cortés les dijese mascadas y mal pronunciadas".[31]

Aunque los nativos de Cozumel o Acuzamil, por señas hechas hacia las propias barbas de los españoles, habían dado a entender que había otros como ellos en estas tierras, Melchor, quien conocía a los caciques que sujetaban a dos de ellos,

[29] Dante Andrés Ruggeroni López, *La población de Tabasco en el siglo XVI*, CICOM, Villahermosa, 1982, pp. 44-45.

[30] Las Casas, *op. cit.*, p. 208.

[31] *Ibidem*, p. 242.

había completado esa comunicación. Dichos rehenes eran los célebres Gerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero, ambos rezagados en tierra maya desde 1510 ó 1511, así que cumplieron ocho años ahí, como para aprender muy bien la lengua maya. Habían naufragado, luego de salir de Santo Domingo en noviembre de 1509 en dirección a Cartagena y el Darién, y a la costa de Veragua en Panamá, por mandato de Don Fernando el Católico, y bajo la capitanía de Diego de Nicuesa.[32]

De ese naufragio, obra de una gran tormenta que rompió las carabelas de Nicuesa, sobrevivieron veinte marinos apretados en un buen batel que los empujaría hasta Yucatán. De esos veinte extraviados sólo quedaron seis, y se dice que entre éstos iba el mismo Nicuesa, pero que todos, menos dos, habían sido sacrificados y comidos por los nativos.

Gonzalo Guerrero, como se sabe, fue tomado por Nachancán, el cacique de Chetumal, quien lo hiciera principal casándolo con una de sus hijas, al haber quedado descubiertas sus dotes no sólo de marinero sino también de militar, que hacía honor a su apellido.

En cambio, tenemos a Aguilar quien protagonizó el viejo género literario del idilio en aquellos vehementes pasajes que Bernal escribió sobre el momento célebre de su abstinencia canóniga en la playa con la amorosa adolescente maya que lo requería desde su hamaca. Fanático ante el fuego de una hoguera en la orilla, Aguilar, como Odiseo, había aguantado el rigor de los cantos sirenaicos, según refiriera el soldado-cronista. Su contrita abstinencia le había salvado la vida.

Después de la primera refriega con los de Centla, Melchor fue enviado por Cortés (no así Aguilar para no arriesgar su vida), para que convenciese a los principales de no hacerles más la guerra y permitirles entrar en su pueblo por bastimentos, sin mencionar el oro que codiciaban. Melchor no sólo fracasó en su embajada, sino se cuenta que dijeron los chontales que los aconsejó para que mataran a los advenedizos informándoles que los españoles eran muy pocos y podían vencerlos fácilmente.

Después de la caída de Centla, Melchorejo desapareció, luego de dejar colgadas de unas ramas las ropas españolas con que había sido revestido. Y más tarde, cuando los españoles lo reclamaran para ajusticiarlo, los indios dijeron que ya lo habían hecho ellos, sacrificándolo a los dioses por sus malos consejos. Sin embargo, allí en Centla, ya lo substituía La Malinche políglota, quien en colaboración con Aguilar tradujo las arengas posteriores que fueron las primeras razones de la evangelización y del sometimiento al gran rey ubicuo de los españoles. A este punto también Las Casas expresó sus, esta vez, muy verosímiles dudas.[33]

LA BATALLA

Revisemos a grandes trazos la batalla de Centla. El 12 de marzo de 1519[34] aparecieron, ante el asombro de los chontales de Centla, los once barcos de Cortés con iguales capitanes y al mando del piloto Antón de Alaminos,[35] y sus 750 hombres, que llegaron hasta la desembocadura de los dos grandes ríos del sureste, el Grijalva y el Usumacinta, que se juntan antes de terminar en el mar.

Ahora el asombro de los indios fue mayor por el número de naves y hombres, puesto que antes habían visto las expediciones de Francisco Hernández de Córdoba, en 1517, con sólo tres navíos y la de Juan de Grijalva al año siguiente con 200 hombres y cuatro navíos. El asombro pues, más que nada, debió ser por el regreso y los motivos de los extraños.

Esta vez, y como los de Potonchán recriminaran ásperamente a los tabasqueños por no haber guerreado como ellos hicieran con éxito contra Grijalva, estaban prevenidos contra Cortés. A su vez, el capitán iba dispuesto a "darles una buena mano", como dijo Bernal,[36] que vindicara aquella

[32] *Documentos Cortesianos*, vol. I, recopilación de José Luis Martínez, FCE-UNAM, México, 1990, p. 48.

[33] *Idem.*

[34] Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 73.

[35] López de Gómara, *op. cit.*, p. 17.

[36] Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 73.

afrenta anterior. La batalla, inminente entonces, había madurado sus ánimos con anterioridad.

"Y cuando los indios vieran tanta gente y navíos que saltaban en tierra, salieron de un pueblo grande que allí cerca estaba, armados de arcos, y flechas y rodelas, muy empenachados y pintados, que para ellos es gran ferocidad y gala, para saber quién eran y qué querían".[37]

Las naves mayores no pueden avanzar río arriba sin encallar, pero sí los bergantines y los bajeles, y de esta manera los españoles se acercan hasta la punta Este de la desembocadura, llamada el islote de El Palmar. Allí van a encontrar "muchos barquillos" o *tahucup* de indígenas, "con hombres armados mostrándose muy feroces y ganosos de pelear".[38] Sin embargo, se apaciguan los ánimos quizá por la actitud española y los indios preguntan el motivo del desembarco. Y a señas más que a voces, porque la traducción propiamente es escasa y rudimentaria, a pesar de algún cubano que entendía algo de maya de Yucatán, del yucateco Melchor y del propio Gerónimo de Aguilar, se expone la demanda de los visitantes, que no el objeto de su arribo: tienen gran necesidad de agua y comida. Los indios dan marcha atrás diciendo que irían a consultar a los principales para exponer la petición de los recién llegados; en tanto, anochece, y Cortés aprovecha para desembarcar a otros soldados, mientras que los de Tabasco conjeturan qué es conveniente hacer y resuelven llevar al día siguiente algo de comida compuesta básicamente de tortillas y pescado seco.

Se da un diálogo parecido al del día anterior, aunque entonces el pretexto de Cortés era el agua, que los nativos habían omitido.

Los chontales recomendaron a los españoles tomar agua del río "y que si les pareciese algo salada, que cavaran en la isleta cercana".[39] Cortés fingió ir a la isleta para tomar agua, pero en la noche "echó en tierra, secretamente, cuatrocientos hombres, y los metió en un monte, que no fueron sentidos".[40] Se aferraron al argumento del agua fingiendo, mientras que empezaron a exponer otras causas de su visita, como la increíble oferta primero de protección, después de tutoría de un tan excelso cuanto ubicuo señor, el suyo, que habita después del océano. Para los indios dicho lugar, de acuerdo con su concepción suponía la unión sagrada de cielo y tierra en dicho confín, lugar de destino y partida de algunas deidades. Al mismo tiempo los españoles proponen la peregrina oferta de los consejos de los navegantes los cuales les habrían de redituar "mucho bien y provecho" al ser escuchados. Ofrecían "buen tratamiento y libertad ofreciéndoles la noticia de cosas tan provechosas para sus cuerpos y almas",[41] estas promesas eran registradas por el escribano Diego de Godoy para tener constancia ante Diego Velazquez, el rey y en fin, el mundo, sobre los primeros sucesos del encuentro.

La respuesta indígena, a fuerzas irónica, no se hizo esperar, ironía sin embargo ominosa, por los sucesos que en adelante habrían de ocurrir. Los indios hicieron notar que no acababan de llegar y ya les andaban ofreciendo señor. Nada menos que a quienes, se dijo después en las crónicas, no reconocían ningún señorío puesto que eran libres e independientes.

Cortés "vuelve a ofrecer la paz muchas veces, a usanza castellana".[42] Los indios observan que "no querían consejo de extraños" quienes "les parecían hombres terribles y mandones".[43] Cortés entonces subrayó que de todas formas entrarían al pueblo mientras los tabasqueños pidieron "que se fuesen y no curasen de bravear en tierra ajena" puesto que "los matarían a todos"[44] y es aquí donde el capitán pone un ultimátum: que los emplazaba para la tarde, pues él dormiría en el pueblo. Dice López de Gómara que los indios "desto se rieron mucho, que les paresció soberbia y locura".[45]

[37] Herrera, *op. cit.*, vol. 4, cap. XI, p. 342.

[38] López de Gómara, *op. cit.*, p. 30.

[39] *Documentos Cortesianos*, vol. II, recopilación de José Luis Martínez, FCE-UNAM, México, 1990, p. 33, párr. 57.

[40] *Ibidem*, párr. 58.

[41] López de Gómara, *op. cit.*, p. 30.

[42] *Idem*.

[43] *Idem*.

[44] *Idem*.

[45] *Idem*.

Diego Velázquez, en efecto, antes del viaje de Cortés, lo había instruido al respecto: "que les habléis y requiráis se sometan debajo de su yugo [de Carlos V] e servidumbre e amparo real",[46] pero a este respecto el padre Las Casas había hecho la irónica observación de que en Centla españoles e indios no pudieron haberse entendido una sola palabra entre sí, y que en verdad Cortés hubo atacado sin conmiseración, sino que López de Gómara, su criado, había inventado todo como una justificación.[47]

"Aquella noche los naturales tovieron muy gran guarda de velar, con muchas bocinas e fuegos, guardando su pueblo".[48]

Al siguiente día, van muchas canoas y gente por tierra hasta la isleta donde estaba Cortés y saltaron los indios a tierra "con seguro que se les dio".[49]

Cortés volvió a rogar por ir al pueblo y los indios vuelven a pedir que se vayan o que "les echarían como a otro que allí había venido",[50] pero ante la sorpresa de los nativos Cortés dijo que entraría a fuerzas. Y aquellos "se rieron mucho, e ficieron burla, e se fueron".[51] Si cuando llegue el sol a tal parte no había una respuesta favorable, él entraría, había dicho el altanero español antes de que los indios partiesen.[52]

Es entonces que Cortés envía a Alonso Dávila con un fornido escuadrón para que rodee el pueblo por un camino descubierto que iba desde el islote, "e se posiese por las espaldas", que permaneciese así escondido hasta que oyera la señal de ataque que enviaría haciendo resonar la artillería.[53] Mientras, el mismo Cortés y 80 soldados iría en barcas pequeñas río arriba hasta Centla que estaba a un poco más de una legua desde el islote. En cada una de las proas de esas barcas llevaba una o dos piezas de artillería y se enfiló hacia el desembarcadero del pueblo en donde halló mucha gente en defensa.[54]

Como se dijo, Centla estaba fortificada desde que sus habitantes supieron de la escaramuza de Grijalva con los de Potonchán.

Los indios habían sacado "sus haciendas, mujeres e hijos" y se alistaban para resistirlos. Cuando Cortés llega al desembarcadero, encuentra a los guerreros ocupando un buen tramo de la ribera, pintados del rostro en blanco y negro, empenachados y en un griterío permanente y ensordecedor pues iban acompañados de tambores y atabales, "Y viendo los indios que los castellanos no se iban, comenzaron a descargar sus flechas". Dice Herrera que aún Cortés los requería de paz pero que quería entrar al pueblo cuando empezaron a flecharlos,[55] y que fue entonces también cuando Cortés "soltó la pieza de la señal", es decir, que accionó todas sus armas de fuego para que Alonso Dávila acometiera Centla por la parte posterior y él pudiera entrar libremente. "Soltáronse tras él los otros tiros; y los indios que nunca tal habían oído ni visto, creyendo que venía fuego del cielo, se asombraron y atemorizaron, pero no por eso dejaron de pelear con mucho ánimo; pero el pueblo fue entrado con muerte de muchos indios".[56]

Los españoles "vieron un gran pueblo [...] con casas de adobe [...] y tejados de paja [...] cercado de madera con bien gruesa pared y almenas y troneras para flechar y tirar piedras y varas", como observó López de Gómara.[57]

Los tabasqueños comienzan a tirar flechas "e hacer sus señas con sus atambores para que todos sus escuadrones apechugasen con nosotros, e como esforzados hombres vinieron e nos cercaron" dijo el testigo Díaz del Castillo por su parte,[58] en tanto que los españoles tienen que bajar de los bateles con el agua al pecho y no pueden subir a tierra y se desesperan porque hay exceso de lama en la subida, que los hace

[46] *Documentos Cortesianos*, *op. cit.*, vol. I, p. 51.
[47] Las Casas, *op. cit.*, p. 242.
[48] *Documentos Cortesianos*, *op. cit.*, vol. II, párr. 59.
[49] *Ibidem*, párr. 60.
[50] *Ibidem*, párr. 61.
[51] *Ibidem*, p. 234, párr. 61.
[52] *Ibidem*, párr. 63.
[53] *Ibidem*, párr. 64.
[54] *Ibidem*, párr. 65.
[55] *Ibidem*, p. 344.
[56] *Idem*.
[57] López de Gómara, *op. cit.*, p. 29.
[58] Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 75.

resbalar; Cortés mismo, por un momento, está enterrado en el fango y deja un alpargate al salir y "salió a tierra descalzo de un pie" mientras que "otros le sacaron el alpargate y se lo calzó". Al tocar tierra los españoles también irrumpieron en un griterío diciendo a voces el nombre del Señor Santiago, como ímpetu de triunfo, y empujaron a los indios hasta las albarrsadas y cercas con que protegían el pueblo. Bajo una lluvia tupida de flechas, lanzas y pedradas, los españoles desportillan un punto de la muralla y comienzan a entrar entre el fragor de la batalla; los indios, que peleaban "muy valientemente" indicaban a gritos que matasen al "calachoni", a Cortés. A ese punto había entrado también por la parte opuesta la escuadra de Alonso de Ávila y entrambos bandos se redoblaron esfuerzos y ánimos contra la multitud de guerreros que los rodeaban y que combatían duramente en el interior. Los indios "rociaban flechas y varas tostadas mientras se retiraban hacia un gran patio" que tenía aposentos y enormes salas con "tres casas de ídolos" y al retirarse aún más la multitud, Cortés manda "que no fuésemos más en su seguimiento del alcance, pues iban huyendo".[59] Y al verse dueño y señor de Centla, en apariencia, Cortés echa las campanas a vuelo simbólicamente, pues desenvaina y da tres cuchilladas "en un árbol grande que se dice ceiba", y se hace auto ante el escribano. Hay un saldo de 14 soldados heridos y Bernal mismo recibe un flechazo en el muslo,[60] mientras que del lado contrario están tendidos 18 indios muertos.

Esas espadadas que da Cortés en el árbol habrían de permanecer durante la conquista de otros territorios, como símbolo y protocolo de triunfo de los españoles en América.

El mensaje de Cortés al cacique fue: que ellos tuvieron la culpa de la batalla pero que aun así ofrece perdonarlos. A juicio de fray Bartolomé de Las Casas, el mayor escarnio ocurrido en este pasaje fue precisamente que Cortés ofreciera el perdón o de lo contrario arrasaría al pueblo.[61]

En este trance también ocurre el gesto del traductor yucateco Melchorejo, que antes quedó referido y que no es un significado equívoco del ánimo de los nativos en lo sucesivo: que se despoja de las ropas hispanas con que ya iba vestido, las deja colgadas de una rama de El Palmar, y huye por la selva.

Al día siguiente y desde los principales templos de Centla donde los castellanos se han atrincherado, Cortés envía sus comandos a explorar en los alrededores en busca de comida, no más lejos de una legua. Bernal señala que son Pedro de Alvarado con 100 soldados y 15 ballesteros y escopeteros, y Francisco de Lugo también con 100 soldados y con 12 ballesteros y escopeteros. En el documento llamado "Interrogatorio general presentado por Hernando Cortés para el examen de los testigos de su descargo"[62] se asienta que fueron tres compañías al mando de Gonzalo de Sandoval, Pedro de Alvarado y Domingo García de Alburquerque y que hizo un total de 250 hombres que partieron "a hora de vísperas" (por la tarde, antes del crepúsculo). Herrera en cambio menciona (quizá de modo equívoco pues Dávila había combatido el día anterior) a Pedro de Alvarado, Gonzalo de Sandoval y Alonso Dávila, y Cortés por último refirió cuatro escuadrones.

Uno de ellos,[63] señala a Francisco de Lugo, caminando por unos cacaotales y lodazales[64] pronto se encontró "con grandes capitanías y escuadrones de indios, todos flecheros y con lanzas y rodelas y atambores y penachos y espadas de navajas de a dos manos".[65] Son estos escuadrones de chontales los que fueron calculados en 40 mil o en 12 mil o en 6 mil, los que avanzan cercando al enemigo con "gran ruido de atambores y trompetillas y voces e

[59] *Ibidem*, p. 76.

[60] López de Gómara señala veinte soldados heridos. López de Gómara, *op. cit.*, p. 31.

[61] *Ibidem*, p. 241.

[62] *Documentos Cortesianos*, *op. cit.*, vol. II, p. 234, párr. 72.

[63] Bernal Díaz del Castillo señala a Francisco de Lugo. Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 78.

[64] Herrera, *op. cit.*, vol. 4, cap. XI, p. 346.

[65] Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 77.

silbos"[66] con "grandes penachos [...] e las caras enalmagradas e blancas e prietas e con grandes arcos e flechas e lanzas e rodelas [...] e mucha onda e piedra, e varas tostadas, e cada uno sus armas colchadas de algodón".[67] Los guerreros nativos acometieron "con terrible furia [...] y aunque las escopetas y ballestas les ofendían mucho y caían muertos infinitos, con la rabia del pelear y la esperanza del vencer, que les daba el poco número de los Castellanos, como eran tantos y se mudaban de refresco [...] no sentían ni hacían caso del daño que recibían";[68] "y aunque los tiros [...] mataban infinitos, combatiendo porfiadamente los arremolinaron en poco sitio y rodeándolos por todas partes y flechándolos y fatigándolos con las hondas, les convino [...] volverse de espaldas unos a otros".[69]

Algunos indios cubanos integrantes de la expedición fueron a dar aviso a Cortés sobre la emboscada tendida a los escuadrones.[70] Resuena el ataque con las armas de tiro y cuerpo a cuerpo con las espadas, y eran tantos los indios, que los rodearon obligándolos a pelear "vueltas las espaldas unos a otros",[71] lo que también impedía el uso de las armas de fuego. Y a este punto dejemos libre el relato de Bernal Díaz del Castillo:

> Se vienen como perros rabiosos e nos cercan por todas partes e tiran tanta flecha e vara y piedra [...] que hirieron más de setenta de los nuestros, e con las lanzas pie con pie nos hacían mucho daño, e un soldado murió luego de un flechazo que le dio por el oído, el cual se llamaba Saldaña [...]. E nosotros con los tiros y escopetas, e ballestas e grandes estocadas no perdíamos punto de buen pelear; y como conocieron las estocadas y el mal que les hacíamos, poco a poco se apartaban de nosotros, mas era para flechar más a su salvo, puesto que Mesa, nuestro artillero, con los tiros mataba muchos dellos, porque eran grandes escuadrones y no se apartaban lejos, y daba en ellos a su placer y con todos los males y heridos que les hacíamos, no los podíamos apartar.[72]

La batalla encarnizada duró dos horas y una más a partir de que el propio Cortés, quien hubiera sido sitiado en un pantano —o una hoya en forma de herradura— como dijo Herrera,[73] llega por la retaguardia.[74] Y con él, a la distancia de un claro de selva arriban a carrera tendida los de a caballo, esgrimiendo sus espadas. Era la primera vez que los mesoamericanos veían a estos animales y los cronistas después habrían de recuperar y acaso de configurar la idea de que los indios creyeron entonces que "caballo y caballero era todo un cuerpo".[75] "Les poso tanto temor, como no hobieron visto semejantes animales" quedó apuntado en un documento.[76]

Fue la ocasión también para reinstalar, en esa situación desesperada, la leyenda aparicionista de Santiago. Si el día anterior habían entrado a Centla con las manos alzadas al cielo y dando a gritos el nombre del santo, ahora en medio de la infausta batalla se dice que los aterrados castellanos vieron arribar en su ayuda, en un caballo rucio picado, una visión legendaria: Santiago enarbolando la espada contra los infieles. Bernal atribuyó a López de Gómara la invención de este suceso e ironizó la mentira con dos pruebas contundentes que habrían de correr por los relatos posteriores como una suerte de herejía. Primero advierte que ninguno de los "sobre 400 soldados" presentes habían visto nada. Acaso Bernal tuviera la oportunidad, después de difundida la obra de López de Gómara, de entrevistar a dichos soldados. La segunda, en cambio, es contundente: que si hubiera existido la convicción de dicha visión en aquellos momentos, Centla hubiera sido nombrada por los castellanos como Villa de Santiago, o en todo caso, de San Pedro de la Victoria, y no Santa María de la Victoria

[66] *Ibidem*, p. 78.
[67] *Ibidem*, p. 81.
[68] Herrera, *op. cit.*, vol. 4, cap. XI, p. 346.
[69] *Ibidem*, p. 347.
[70] *Ibidem*, p. 345.
[71] López de Gómara, *op. cit.*, p. 34.
[72] Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 82.
[73] Herrera, *op. cit.*, vol. 4, cap. XI, p. 346.
[74] Cortés, *op. cit.*, p. 24.
[75] Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 82.
[76] *Documentos Cortesianos*, *op. cit.*, vol. II, p. 234, párr. 73.

como quedó bautizada porque los indios se rindieron el día de la virgen en marzo, que cayó el viernes 25 de ese año de 1519.[77, 78] "Lo que yo entonces vi y conocí —dice el soldado-cronista[79] fue a— Francisco de Morla en un caballo castaño, que venía juntamente con Cortés".[80] La fantasmagoría pues, monta un corcel variopinto y oscila tenebrosamente, aunque también como un sueño salvífico, en una imagen múltiple hecha de Cortés, San Pedro y Morla. San Pedro también porque cuando al capitán le narraran el acontecimiento, había opinado, para no hacer burla inconveniente de dicha ingenuidad, que quizá fuera San Pedro, "su especial abogado".[81]

Cortés no pudo acudir en aquel trance puesto que lo habían sitiado en un pantano como afirmó Bernal[82] cuando fueran desbaratados los indios y huyeran abandonando la plaza. Como no es posible saber si realmente Cortés acudiera o no en auxilio de los sitiados, López de Gómara lo consignó en esta forma: que estando caídos los escuadrones, y para huir, apareció Francisco Morla y eso hace cambiar la relación de fuerzas para que empezaran a dominar los españoles. Que Morla a caballo "fue creído centauro por los indios". Desaparece, y dominan los indios. Vuelve el caballero y se invierte el dominio. "Entonces llegó Cortés con los otros de a caballo". "Al principio los españoles habían creído que Morla era Cortés, aún más: llegaron a preguntarle a Morla si era de los de Cortés y aquél lo niega".[83] "Que se apareció el apostol Santiago en un caballo blanco" habría de decir muchos años más tarde el converso Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.[84]

Hubo gran regocijo de los vencedores, que habría de darles en lo sucesivo, hasta llegar primero a oídos de los totonacas de Cempoala, después a los del mismo Moctezuma, fama de invencibles, ya que el innumerable ejército de Centla no era "bárbaro ni malentendido en guerra".[85]

Curaron a los setenta heridos españoles, a los caballos con "unto de un indio muerto"; se dice que en el campo de batalla habían quedado tendidos más de mil guerreros chontales.[86] Que Cortés liberó a los cautivos habiéndoles curado las heridas. Y después de 23 días de descanso, celebra la fiesta del Domingo de Ramos (17 de abril) a que invita al señor de Tabasco y los demás principales y el cacique llega entre dos principales y en andas, "ricamente vestido a su modo", y con "mucha cantidad de vitualla". Puso delante de Cortés un presente calculado en 400 pesos de oro. Y las veinte doncellas donde iba la célebre Malintzin. Permanece a distancia y un portavoz dialoga con los intérpretes como si fueran los protagonistas del encuentro pues se usaba así cuando los señores no hablaban la misma lengua. Cortés, como antes hiciera, había inculpado al cacique, con mensajeros enviados, de la masacre; manifestaba su pesar, y ofrecía amistad. Y había preparado el ardid de disponer una yegua en celo cercana al encuentro, y amarrar un garañón a cierta distancia, con objeto de escuchar los relinchos. Fingió también ir a apaciguar a la bestia diciendo que estaba enojada por la guerra que habían hecho los indios. Se dijo también que el cacique había llevado gallinas asadas para alimento de los caballos y que después del ardid de Cortés "manda traer muchas mantas adonde se echasen los caballos".[87] Hubo gran procesión y esmero para el lucimiento de una misa oficiada por fray Bartolomé de Olmedo, con el mayor rigor protocolario que era posible y donde se bautizara a Doña Marina entre las veinte doncellas.

Antes de partir de Centla, donde los españoles hubieron permanecido cuarenta días, Cortés ofreció una imagen de María con el niño. Ade-

[77] Correlación hecha por el profesor Rafael Tena, basado en A. Cappelli, *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo*, Ulrico Hoepli, Milano, 1960 (Manuali Hoepli).
[78] Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 82.
[78] *Ibidem*, p. 83.
[80] *Idem*.
[81] López de Gómara, *op. cit.*, p. 35.
[82] Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 82.
[83] López de Gómara, *op. cit.*, p. 35.
[84] Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, p. 197.
[85] López de Gómara, *op. cit.*, p. 34.
[86] Herrera, *op. cit.*, vol. 4, cap. XI, p. 347.
[87] *Ibidem*, p. 351.

más, con los carpinteros Alonso Yáñez y Álvaro López, amén de algunos indígenas, mandó adecuar una enorme cruz hecha de una ceiba viva, como emblema de la sumisión y de la conversión.

Que el señor de Tabasco juró obediencia al gran señor de los castellanos, fue lo que sostuvieron todos los cronistas excepción hecha de fray Bartolomé de las Casas quien negó todos estos hechos. Y a favor de él está la certeza, pues después y a raíz de 1523, la resistencia chontal ante la pacificación española duró todavía 33 años.

Del diálogo final con el señor de Tabasco y los demás principales, López de Gómara reportó una lista de preguntas y respuestas, entre las que sobresale la que planteó para saber si había minas de oro en dicha tierra. La respuesta también fue reveladora: que oro había más "hacia donde el sol se cubría" y que ellos no valoraban el oro.[88]

PALABRAS FINALES

La batalla de Centla es el primer capítulo de la Conquista. En éste se habrían de dar, de manera incipiente, todos los primeros efectos del encuentro de Occidente con Mesoamérica. De un modo compulsivo y embrionario, pero allí se enunciarían todos los patrones de la dominación española, como son: los requerimientos de paz en modo insistente con la oferta de noticias convenientes a los indios, previos al ataque, y la oferta del perdón inculpando a los nativos de la violencia, que fue una medida recurrente.

La obtención del oro fue el móvil fundamental de los castellanos. El hecho de que para los mesoamericanos este metal careciera de un valor económico de cambio bajo rigor monetario, impidió que los aborígenes se organizaran militarmente en torno a la defensa del mismo.

El trueque de espejos, tijeras, cuentas de vidrio y otras baratijas, sirvió desde un principio como pretexto de posposición del conflicto. A propósito de este fenómeno se creó y fomentó la ironía discriminatoria de la ingenuidad extrema del aborigen, que se dejaba engañar desventajosamente.

Las armas desconocidas de los españoles y su superioridad técnica, más el uso de grandes embarcaciones, caballos, perros y métodos militares distintos.

La conversión de infieles, acorde a la extirpación de idolatrías, fue un paradigma religioso inflexible que conservó, todavía en la empresa conquistadora, el tinte de las cruzadas medievales.

Una sujeción inicial a medias, como la que resultó en Centla por la ausencia de oro y como quedó demostrada por el largo periodo posterior de la resistencia, fue un factor que minó la unidad indígena y puso las bases para la colonización ulterior.

La fama de invencibles de los castellanos surgió a partir de Centla y fue un factor de apoyo a la alianza indígena en contra de la dominación mexica.

Las cuchilladas sobre un árbol, a la caída de la resistencia guerrera de los indígenas, más la dotación de una cruz y otras imágenes católicas, se estableció como un ceremonial protocolario del vencedor.

La circunstancia de las repetidas pestes, que como nuevas enfermedades mermara en altísimo porcentaje a la población indígena, culminó con el derrumbe de la cultura y la organización política de los señoríos locales.

Todas estas fueron las formas y procedimientos de la abolición del antiguo régimen indígena, y de una progresiva mutilación de la cultura antigua local, a la vez que sentó las bases para el desarrollo de la nación moderna occidentalizada.

BIBLIOGRAFÍA

Cortés, Hernán, *Cartas de relación de la conquista de México*, Espasa Calpe, México, 1983.

Cappelli, A., *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo*, Ulrico Hoepli, Milano, 1960 (Manuali Hoepli).

[88] López de Gómara, *op. cit.*, p. 37.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Patria, México, 1983.

Las Casas, fray Bartolome de, *Historia de las Indias,* vol. III, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

Documentos Cortesianos, 3 vols., recopilación de José Luis Martínez, Fondo de Cultura Económica-UNAM, México, 1990.

Durán, fray Diego, *Historia de las indias de Nueva España,* t. II, Porrúa, México, 1967.

García Icazbalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México,* 2 vols., Porrúa, México, 1971. "Carta del Lic. Alonso Zuazo al padre fray Luis de Figueroa, prior de La Mejorada", Cuba 1521; "Lo que pasó con Cristóbal de Tapia...", Cempoala 24-XII-1521, Archivo General de Indias. Residencia de Cortés.

Herrera, Antonio de, *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierrafirme del mar océano,* prólogo y notas del académico de número Antonio Ballesteros-Beretta, publicada por acuerdo de la Academia de la Historia, en Madrid en la oficina Real de Nicolás Rodríguez Franco, año de 1730, Madrid, 1934 (Fondo reservado de la BNAH 03217).

Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas,* UNAM, México, 1977.

Jiménez Núñez, Alfredo, "El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana", en *Revista española de antropología americana,* núm. 7, Madrid.

López de Gómara, Francisco, *Historia de la conquista de México,* Porrúa, México, 1988.

Sahagún, fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España,* Porrúa, México, 1982.

Ruggeroni López, Dante Andrés, *La población de Tabasco en el siglo XVI,* CICOM, Villahermosa, 1982.

West, R. C, N. P. Suty, y B. G. Thom, *Las tierras bajas de Tabasco en el sureste de México,* Gobierno del Estado de Tabasco, México, 1976.

La defensa de Tenochtitlan

*Eduardo Corona Sánchez**

SOBRE EL PROYECTO: LA DEFENSA DE TENOCHTITLAN

Me involucré como protagonista en la historia de la etnohistoria en el INAH, con un problema bosquejado en mi tesis de maestría sobre la caracterización de una formación socioeconómica del Estado de la Cuenca de México: el Acolhuacan, a través del análisis testimonial de documentos referentes a sus fuerzas productivas, relaciones sociales de producción y superestructura. Esta investigación condujo a buscar la definición del modo de producción que identifica a Mesoamérica[1] y, posteriormente, a la de los modos de producción desarrollados en el continente americano, que considero correspondieron a un desarrollo histórico y social distinto al que dio lugar, en otros continentes, a los modos de producción asiático, romano o clásico y germánico o feudal.

Propongo que la historia en el continente americano, antes de su conquista por empresas hispanas, se define por el desarrollo y la evolución de dos modos de producción, dos historias diferentes que se conjugan o articulan constantemente: el que tiene por base clanes igualitarios de cazadores y recolectores, que da lugar a formulas étnicas insertas en el modo correspondiente a la sociedad primitiva de identidad universal, y el que parte de clanes cónicos de identidad estratificada, agraria y comunitaria, para dar lugar a la formación de sociedades civiles clasistas y estados o imperios que desarrollan áreas de alta cultura como la mesoamericana y la andina.[1]

Sabemos que a partir de las empresas mercantilistas de conquista hispana, las formaciones sociales correspondientes al modo de producción americano se disuelven o subsumen en la historia del capitalismo universal, como consecuencia de una articulación asimétrica de modos de producción. Para caracterizar este acontecimiento histórico decidí plantear una segunda fase de mi programa de investigación: analizar tanto la conquista como la colonización hispana de Mesoamérica, estableciendo como paradigma la conquista de Tenochtitlan.

Partí, también, en términos teóricos, de que son empresas mercantilistas de corte colonialista —las que logran la disolución de los estados antiguos en América— insertas en la reproducción ampliada del capital que, en el nivel mundial da lugar al capitalismo.

Ahora bien, ese proceso de integración y subsunción de la historia de América al desarrollo europeo se ha desvirtuado, al minimizarlo como

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

[1] Eduardo Corona Sánchez, "La integración de Mesoamérica al modo de producción americano", en *Integración de los pueblos, Etnohistoria de México,* México, INAH, 2003 (en prensa).

encuentro o contacto y al interpretarlo en términos literarios como una historia de vencedores y vencidos, resultado de aventuras y hazañas que transforman a Cortés en un héroe épico y dan lugar a mitos, o bien a tragedias, cuyos protagonistas son Cortés, Moctezuma, Cuauhtémoc y la Malinche.

Con este criterio, se llega incluso a plantear que la historia de Mésoamérica es parte de la historia de España. Así, se define que la evolución de las sociedades anteriores a la Conquista corresponde al periodo "prehispánico", como si éste precediera el desarrollo o la formación de lo "hispánico" que sabemos ocurre en la península ibérica. Y si no es así, no somos el antecedente de esa historia.

Por lo anterior, considero que Juan Millares se equivoca al definir, en su biografía, a Hernán Cortés como "inventor de México" ya que, obviamente, Cortés no inventa el México de Tenochtitlan, de identidad mesoamericana, ni tampoco el México contemporáneo. Si algo inventa es la imposición de sistemas feudales y mercantilistas en el proceso de la formación social novohispana, situación que es también producto histórico de la articulación de varios modos de producción en España.

Recordemos que Cortés, en su tercera carta de relación a Carlos V, como testigo del nivel especialmente civil y urbano alcanzado por las sociedades mesoamericanas, solicita al emperador que se denomine ese territorio como Nueva España, como si pudiera aquí establecerse una nueva alternativa de su propia historia.

Así, en la carta que Hernán Cortés escribe a Carlos V, desde Segura de la Frontera, el 30 de octubre de 1520, plantea:

> son cosas grandes y extrañas, y es otro mundo sin duda, que de solo verlos tenemos harta codicia los que a los confines de él estamos. [...]
>
> Por lo que yo he visto y comprendido cerca de la similitud que toda esta tierra tiene a España, así en la fertilidad como en la grandeza y fríos que en ella hace, y en otras muchas cosas que la equiparan a ella, me pareció que el más conveniente nombre para esta dicha tierra era llamarse la Nueva España del Mar Océano y así en nombre de vuestra majestad se le puso aqueste nombre. Humildemente suplico a vuestra alteza lo tenga por bien y mande que se nombre así.[2]

Para la época colonial, en cambio, es aceptable una historia articulada, como lo plantea José Luis Comellas en su *Historia de España moderna y contemporánea:*

> Necesitamos dejar aquí constancia, siquiera sumaria, de una realidad de la que no podemos prescindir en absoluto si queremos conocer el pasado español. La historia de América no puede explicarse desvinculada de la historia de España, pero tampoco puede explicarse la historia de España desvinculada de la historia de América.[3]

En este sentido, considero que para caracterizar y definir etnohistóricamente el proceso colonial hispano o novohispano, se hace necesario no sólo particularizar el proceso de evolución de las sociedades mesoamericanas con referencia al desarrollo del modo de producción del que formaban parte, sino también caracterizar el proceso histórico de articulación de varios modos de producción que dio lugar a la formación novohispana. Esto con la finalidad de conocer tanto el origen de las instancias políticas y jurídico militares que se aplicaron en la empresa mercantilista de colonización del continente americano, como definir en este contexto la respuesta histórica de los pueblos mesoamericanos a esa empresa.

Me propongo, pues, en términos metodológicos, por un lado, contrastar los procesos de desarrollo que dan lugar a la formación de reinos hispanos en Europa con la formación del Cem Anahuac en América, a fin de entender el carácter y las estrategias de la empresa de conquista que implicó la desarticulación del territorio estatal azteca y la destrucción de Tenochtitlan. Ana-

[2] Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1973, p. 76.

[3] José Luis Comellas, *Historia de España moderna y contemporánea*, Rialp, Madrid, 1999, p. 53.

lizar la respuesta que el estado tenochca da a esa invasión en defensa de sus provincias y de su ciudad. Por lo tanto, decidí titular este programa de investigación como: "La defensa de Tenochtitlan". Este proyecto no implica una visión de la conquista de Tenochtitlan que califica o descalifica a los pueblos hispanos o mesoamericanos como vencedores o vencidos. Se ubica, más bien, en los estudios procesales que realiza la etnohistoria tanto de los pueblos indígenas mesoamericanos como de los de identidad hispana, ya sea para explicar la reproducción de las fórmulas europeas en América durante la Colonia, o bien para reforzar la identidad contemporánea de los pueblos indios, ante la designación y situación neocolonial que minimiza su historia y su cultura.

En términos teórico metodológicos se trata de proponer el análisis materialista de las contradicciones sociales e históricas que acarrea la reproducción ampliada del capital, generada por la expansión del sistema capitalista, mediante empresas de conquista y colonización de otros continentes para apropiarse de sus recursos, con base en un esquema mercantilista que transforma las agrupaciones sociales de tradición histórica y cultural diferente en colonias, para insertarlas en un sistema político asimétrico dentro de la historia de Europa y del desarrollo del capitalismo.

Como programa de investigación se pretende, además, en términos etnohistóricos, articular y contrastar metodológicamente distintas disciplinas antropológicas, para caracterizar los hechos históricos, fuera de los modelos colonialistas y culturalistas desarrollados por la etnohistoria de Viena y de Estados Unidos. En ese sentido, coincido con Jean Chesneaux cuando plantea que, en los países que han dejado de ser colonias, surge y se expresa la etnohistoria como respuesta a la visión unilateral del colonialismo europeo, buscando la forja de sus propios modelos:

> [...] invertir una vez más la relación pasado presente. Afirmar que ningún pueblo está excluido de la historia, lo cual es una de las bases de la etnohistoria, es afirmar que cada pueblo tiene derecho a un futuro que le sea propio. Un futuro que no esté, por lo tanto definido desde el exterior, por otros a través de nociones trampas como la aculturación o el subdesarrollo, cargadas todas ellas de imperialismo económico y cultural. Para definir este futuro, cada pueblo tiene derecho a definir un pasado realmente suyo, y lo necesita. Pero ¿quién ejerce este derecho y quien afirma esta necesidad, en el futuro y en el pasado a la vez? El antropólogo incluso convertido a la Etnohistoria, incluso comprometido.[4]

En cuanto a los tiempos y espacios de este programa, me encuentro en la etapa de investigación que definirá el primer capítulo, por lo cual presentaré, como contribución a la conmemoración de los veinticinco años de la Dirección de Etnohistoria en el INAH, un ejercicio de avance, a manera de ensayo, sobre la conquista de Tenochtitlan con base en tres temas:

La caracterización histórica de la península hispana, tratando de hacer énfasis en las instituciones que se desarrollan en la península ibérica y que Cortés aplica en la empresa de conquista de Tenochtitlan.

La formación novohispana, mediante el análisis del cambio y la continuidad de la experiencia antillana de los colonizadores hispanos en Mesoamérica, respecto del papel que juega esta área en el desarrollo de empresas mercantilistas.

La Conquista de Tenochtitlan, en relación con el enlace de la empresa hispana de colonización y la rebelión de los pueblos del Cem Anahuac.

SOBRE LA CARACTERIZACIÓN HISTÓRICA DE LA FORMACIÓN HISPANA

En principio, debemos subrayar, en términos de geografía política, la posición estratégica que juega la península ibérica como punto de articulación del Atlántico, el Mediterráneo y el espacio continental europeo, circunstancia que define su población y sus etapas de desarrollo, y le imprimen su identidad histórica.

[4] Jean Chesnaux, *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, Siglo XXI Editores, México, 1981, p. 198.

Así, parece que las primeras fases de desarrollo civil en la península se generan en relación con la población europea y se las define en términos étnicos como iberos, ligures, ilirios, celtas o celtíberos y tartesios, establecidos en diferentes sectores de la península. Sin embargo, por el 800 a. C. ocurre una fase de ocupación fenicia de identidad histórica mediterránea, evidenciada por factorías coloniales en Gádiz, Málaga, Algera, Huelva, Cáceres, entre otras, como resultado de empresas de navegación, minería y comercio. A esta fase le sigue una ocupación helénica (500-300 d. C.) de mayor trascendencia cultural, que da lugar a manifestaciones de arte e ideología que, al parecer influyen en la referencia mítica de una ciudad celtíbera denominada "Tartessos" en la que reinaba Argantonio, "el hombre de la plata".[5]

Poco después, como expresión de la rivalidad entre Cártago y Roma, se introduce población cartaginense en la península (237 a. C.). Ésta realiza alianzas e intensas empresas de explotación de los recursos minerales, dando lugar a asentamientos de identidad administrativa, militar y comercial, como Cartagena, Huelva, Córdoba y Gádiz; lugares que, como consecuencia de las guerras púnicas, son retomados por los romanos para estructurar una provincia del Imperio, dividida inicialmente en dos circunscripciones: Ulterior, con sede en Córdoba, y Citerior, con capital en Cartagena. Al expandirse aquéllas durante el bajo imperio (212 al 20 a. C.) dan lugar a seis circunscripciones: Baética, Lusitana, Citerior, Tarraconensis, Gallaecia y Cartaginense, subdivididas a su vez en distritos llamados conventos, administrados por el senado o por el emperador, las cuales se integraron posteriormente (293 d. C.) en una circunscripción más amplia conformando la "diócesis Hispaniarum" del Imperio Romano. Esta diócesis que comprendía ocho provincias que se integraban en distritos compuestos por colonias, municipios, ciudades federas, libres y estipendiarías, mismos que eran administrados por gobernadores, pretores, cuestores, procuradores y condes romanos[6] que, desde 212 d. C. y gracias al "Jus romanum" concedido por Caracalla, obtienen la ciudadanía romana.

Es decir, la ocupación romana de la península implica más una época del Imperio Romano que un periodo de la historia de España, que se extiende entre el 218 a. C. y el 409 d. C.; más o menos setecientos años, durante los cuales se tiende a convertir las ciudades indígenas en romanas, o surgen colonias formadas por soldados veteranos, en las que reproducen su forma de vida y su cultura.[7]

Poco a poco, en quinientos años de ocupación y colonización, la península ibérica se va transformando en "Hispania" como provincia del Imperio Romano, y se implantan en ella las formas romanas de producción (minas, latifundios, y demás); las ciudades se rigen con organización política senatorial o imperial en las que se desarrollan manifestaciones culturales de arquitectura, escultura, mosaicos, teatros y coliseos al estilo romano, con base en sistemas de organización social esclavista; situación que en algunos casos provocó el levantamiento de la población original, como sucedió en Numancia, que fue sitiada por el general romano Escipión el africano y cuya resistencia se considera heroica, pero en otros casos las comunidades se adscribieron al Imperio. Así, celtiberos y lusitanos conformaron ejércitos romanos y se incorporaron a sus campañas, o bien fueron integrados a través de una política de aculturación dirigida, mediante la fundación de escuelas de letras griegas y latinas para la nobleza local, como la de Hosca (Huesca), creada a iniciativa del cónsul Quinto Sartorio (83-73 a. C.).[8]

Al pasar a ser Hispania provincia romana, las ciudades de la península se convirtieron en mu-

[5] Joseph M. Walker, *Historia de España*, Edimat Libros, Madrid, 1999, pp. 22-24, 48.

[6] Fe Bajo Álvarez, *Los últimos hispano-romanos. El bajo imperio en la península ibérica*, Historia 16, Madrid, 1995, p. 14 (*Historia de España*, 5).

[7] José María Blázquez, *La Romanización, ciclos y temas de la historia de España*, Ediciones Istmo, Madrid, 1986, p. 49 (Colección fundamentos, 43).

[8] Walker, *op. cit.*, p. 47.

nicipios y los habitantes libres pudieron ser ciudadanos según el sistema republicano; se disminuyó el número de esclavos y se acentuaron las diferencias sociales entre latifundistas y plebeyos. Posteriormente Diocesano, en 293 d. C., incorporó la península en la diócesis Hispana, que formaba parte de la prefectura de las Galias y comprendía las provincias de Bética, Lusitana, Gallaecia, Tarraconense, Cartaginense y Mauritana (al Norte de África), a la que se agregó la Baleárica,[9] que contenían varias capitales o ciudades "civitates", organizadas en distritos administrativos "diócesis", cuyo gobierno corría a cargo del consejos "curia", precedentes del consejo medieval y del ayuntamiento.

De hecho, lo que se produce como fase histórica es el traspaso a la península de la civilización romana, el desarrollo de varias instituciones de identidad civil que generan una etapa de desarrollo urbano que corresponden a fórmulas políticas de Roma. Así, hispano significa romano, no sólo en términos civiles o estatales, sino culturales, ya que reproduce casi integralmente las formas de vida romana, expresadas en sus formas de producción, urbanismo y vías de comunicación, teatro, arte, legislación, guerra, religión, etcétera; aunque más que rasgos o influencias, se convierten en un fundamento histórico de identidad cultural, de sostenimiento y tradición de raigambre para las poblaciones posteriores. Algunas de ellas se aplicarían o reproducirían en la conquista y colonización de América, y en el proceso adquirirán especial importancia el derecho romano, las fórmulas políticas como el ayuntamiento, la planificación de las formas residenciales alrededor de patios, la estructura de diócesis y conventos, la planificación urbana, las vías de comunicación, la fabricación de puentes y cierto armamento, como la catapulta, y algunas estrategias como las alianzas con promesas incumplidas y cercos o sitios de ciudades, a más de la enseñanza del latín como instancia educativa y la aculturación dirigida de la nobleza dominada.

[9] *Ibidem*, p. 50.

Posteriormente, durante el final del siglo IV y principios del V, el desarrollo del cristianismo y la división del Imperio Romano por Teodosio en Oriente, con capital en Bizancio, y Occidente, con Capital en Roma, facilita la presión de los hunos sobre los ostrogodos y visigodos que conquistan Roma (Alarico, 410 d. C.) y saquean la ciudad. Así se inicia la disolución del Imperio Romano y ello se refleja en sus provincias, de tal manera que, en el caso de Hispania, entre 409 y 410 d. C. suevos y vándalos, asdingos se apropian de Gallaecia; alanos ocupan parte de la Lusitania y Cartaginense, y los vándalos silingas, la Bética, transformando las diferentes diócesis de la provincia romana en territorios étnicos distintivos que conforman la etapa correspondiente a la Hispania visigoda.[10]

Si bien los romanos contraatacan con mercenarios visigodos, éstos se establecen en el sector tarraconense, pero no se trata de una invasión temporal, ya que Wala, uno de sus caudillos, realiza con Honorio, emperador romano de Occidente, un pacto que amplía sus dominios y cede soberanía sobre territorio galo hispano dominado.

Se vence así a los silingos y a los alanos, y se presiona a los asdingos que se trasladan al norte de África. Es decir, los visigodos, más que recuperar se apropian de gran parte del espacio peninsular que correspondía a la provincia romana de Hispania en donde, aprovechando sus sectores los linajes o familias reales de clanes, conforman algunos "regnun" o reinos de corte medieval que, alrededor de "foeudos" como Toledo, sirven de base para el desarrollo de una nueva fórmula o etapa histórica de la península, marcada ahora por la ocupación visigoda dominante, cuyas dinastías luchan entre sí por lograr la integración territorial de la exprovincia romana, rechazando las rebeliones continuas de los vascos y las empresas de expansión de los francos y de los bizantinos que ocupan y colonizan parte

[10] Gisela Ripoll e Isabel Velázquez, *La Hispana visigoda: del rey Ataúlfo a Don Rodrigo*, Historia 16, Madrid, 1995 (Historia Viva, 6).

de su territorio, aunque posteriormente son expulsados de él, generando con ello cierta autonomía respecto a galos y ostrogodos que también se encuentran en la etapa de formación de reinos en el resto de Europa.

Durante los 300 años (de 409 a 710 d. C.) que significan la fase histórica de ocupación germánica de la península, los visigodos intentan reconstruir la geografía política del territorio hispano romano para construir un estado propio a través de la instauración de una monarquía hereditaria basada en una economía rural de apropiación intensiva de la tierra, pero con poco manejo del mercado al interior y exterior de la península. Además, su reconocimiento político se encuentra basado en alianzas con los pueblos hispano-romanos que continúan sus tradiciones culturales. También la Iglesia colaboró en la sustitución de las autoridades romanas por los jefes bárbaros.[11] Debido a lo anterior sus reyes adoptan el cristianismo como religión oficial, hecho que acarreó más la unificación de los nobles con el poder de los obispos cristianos, que políticamente acabaron por imponerse con base en decisiones de concilios, como los realizados en Toledo, que inciden en la administración y la elección de los reyes, situación que los divide y da lugar a alianzas con los musulmanes, quienes ya para esos momentos en pos de una guerra santa se habían extendido desde la Meca hasta Gibraltar y amenazaban con invadir la Hispania visigoda.

Podemos plantear que en tres siglos de ocupación, los visigodos no lograron la consolidación de una identidad nacional en la península ibérica —aunque trataran de recuperar la estructura político-territorial de la Hispania Romana y de traducir o adaptar las leyes y códigos del Imperio—, sino que conformaron un mapa político sectorizado, debido a distinciones étnicas (suevos, visigodos, hispano romanos, bizantinos) y diferencias ideológicas de su población (cristianos, arrianos y judíos) que continuamente se enfrentaban en luchas por el poder. Sin embargo, se logró el establecimiento de un sistema feudal, con referencia al modo de producción germánico, que conducía al creciente aumento del poder nobiliario ante la autoridad real, y que sirvió de base para enfrentarse gradualmente a los moros, ya que no se fincaban en la propiedad de la tierra y del hombre como las fórmulas romanas, sino en la cesión de la posesión o la renta de la tierra a cambio de servidumbre.

Las fórmulas políticas, descritas para definir la historia de la península en sus fases romana y germánica, se reproducen en América.

En ese sentido quiero hacer notar que, si bien son los modelos jurídicos del derecho romano[12] los que se aplican en la conquista y colonización de las Antillas y de Mesoamérica, las fórmulas políticas de propiedad de la tierra y de encomendar el territorio en términos individuales y colectivos corresponden al modo feudal germano que, entre otros aspectos, concedía en el ámbito social un mayor peso a los pequeños propietarios frente a los grandes latifundistas.

Otro aspecto importante que se desarrolla en estos momentos es el cristianismo, que adquiere una importancia política tardo romana y se articula al feudalismo para expandirse, con el mercantilismo, sistema ideológico que también se va a reproducir en la conquista y colonización de México.

Sucede, sin embargo, que para el siglo VI d. C., en pleno proceso de crisis entre la monarquía visigoda y la nobleza cristiana en la península, se conforma en la región del Mediterráneo un movimiento de identidad cultural mesiánica, iniciado por Mahoma e impulsado por los árabes de identidad dinástica Banu Umayya (Omeya) de la tribu de los Qurays, que tenían como sede el califato de Damasco. Éstos dominan en poco tiempo casi toda el área mediterránea y se introducen en la península y en tres años conquistan los

[11] Bajo Álvarez, *op. cit.*, p. 138.

[12] Teresita Rendón Huerta, *Derecho Romano,* primer curso, Universidad de Guanajuato, Facultad de Derecho, Guanajuato, 1999.

diferentes reinos desarrollados en la península y la ocupan por un periodo de 780 años.

Así se inicia otra etapa cultural de sobreposición de poblaciones de identidad étnica y tradición histórica distinta a la europea. Toca su turno ahora a la mediterránea, de tradición cultural diferente a la romana y visigoda, la cual se expande con base en una política de tolerancia mahometana respecto a sus diferencias culturales e ideológicas de identidad cristiana y judía.

La presencia de los musulmanes vuelve a recuperar la identidad histórica mediterránea de la península y así se introducen nuevas etnias (omeya, berebére, almohade, al moharavide, etcétera) y se establece otro mapa político territorial que reproduce las fórmulas políticas árabes de emirato y califato que estaba dividida en provincias políticas o taifas que correspondían a las sedes romanas o con territorios o marcas distintas que conformaban provincias o coras que tenían capitales religiosas como Sevilla, Granada y otras, regidas todas ellas en un principio desde Córdoba donde el califa —príncipe de los creyentes— ejercía un poder soberano, asesorado por un cuerpo consultivo, el "Mexuar" o Diván, y un primer ministro Hachib, que administraba la justicia de las taifas a través de gobernadores y *caídes* o consejeros, alcaldes y alguaciles que mantenían el orden público y controlaban la producción mediante el *azaque* o diezmo sobre los frutos y el almojarifazgo de aduana y de una especie de quinto real de identidad coránica.[13]

Es interesante hacer notar que también muchos de estos aspectos administrativos de identidad Al-Andalus no sólo se reprodujeron en América, sino que facilitaron su conquista y colonización, al aplicarse en las sociedades antillanas y mesoamericanas, como parte de la organización política de las provincias conquistadas para la apropiación de sus recursos y su control político. No olvidemos que dos de las instancias básicas para iniciar el sometimiento del Cem Anahuac fueron el cabildo y la alcaldía que nombró a Cortés como capitán general para realizar la empresa comunera de conquista en nombre de Carlos V.

Además, en cuanto a tácticas y estrategias de conquista, es interesante recordar las alianzas políticas que Tarik y Muza, comandantes del Califato de Damasco, establecieron con sectores semi- independientes, facciones y linajes disidentes del reino godo de Toledo, las cuales facilitaron que la conquista de la península ibérica se realizara en tres años. Esta estrategia política la utilizaría posteriormente Cortés en Cempoala, Tlaxcala y otros *altepetl* para abrir espacios que dividirían el territorio mexica y desintegrarían el Cem Anahuac, también en tres años.

Volvamos al impacto árabe en la conformación de la identidad hispana, que después se introduce en América. Se sabe que su identidad cultural se irradió mediante la conformación de mezquitas, universidades, centros de estudio, bibliotecas, reproducción de libros históricos, científicos y literarios en los que se perfeccionaba el alfabeto y se propiciaba la poesía, la medicina, las matemáticas y otras formas de conocimiento que reproducían la cultura árabe en la península. A lo anterior habría que agregar la introducción de elementos de identidad china como la seda, la pólvora, la brújula, el astrolabio y la nao, conocimientos que fueron básicos en las empresas de navegación que permitieron el descubrimiento y la colonización de América. De igual manera, cobrarían importancia bélica los bergantines y los ataques de caballería de identidad morisca para asediar, por el lago, la ciudad de Tenochtitlan.

Habría que señalar, además, que al separarse la dinastía Omeya del califato de Damasco y conformar el Califato Al-Andalus, se llegó a la integración histórico cultural de la península a la cultura árabe, no tanto por el dominio militar, sino por el económico: se introdujeron y arraigaron productos y formas de producción que ampliaron las áreas de cultivo como la morera y la caña de azúcar que implicaron el desarrollo de técnicas de riego y drenaje, aljibes, pozos

[13] Walker, *op. cit.*, pp. 75-77; María Jesús, Viguera Molins, "De las Taifas al reino de Granada. Al-Andalus, siglos XI-XV", *Historia de España,* Historia 16, Madrid, 1995.

artesianos, etcétera, así como el cultivo de algodón, arroz, azafrán, y árboles frutales como el naranjo y el limonero. Además del beneficio de la morera y del gusano de seda, por la implementación de sistemas de trabajo de identidad gremial, en los que se experimentan nuevos principios constructivos y fórmulas de planeación urbana de ciudades, que articulan lo religioso y lo político con lo social a través de mezquitas, mercados (alhóndigas) y arrabales, unidos a formas colectivas de uso de espacios y prestación de servicios públicos por parte del estado, amén de otros elementos y costumbres.

Muchos de éstos se expresan en conceptos o palabras árabes que identifican instancias o rasgos culturales que, a través de la tradición oral, se integron al idioma castellano, como adobe, acelga, acequia, albahaca, alberca, alcalde, alcohol, alfarero, alfiler, alquitrán, ataúd, azotea, azucena, balde, barrio, café, chaleco, espinaca, gabán, gañán, garrafa, guitarra, jarro, máscara, mazorca, noria, tarima, taza, zaguán, zanahoria y zurrón, entre otros,[14] palabras que se reprodujeron en México.

Por su parte, las nuevas formas de producción y de mercado que conducen a la acumulación de riqueza y capital en las ciudades Al-Andaluces y al desarrollo de centros culturales, provocaron, entre los resabios de los reinos visigodos, un interés económico por su invasión, conquista y colonización, que se propició con la formación y el reconocimiento de nuevos linajes de identidad militar, legitimados a través de relaciones de parentesco, tanto entre sus propios linajes como entre aquellos de los países francos e ingleses, para validar alianzas, que también se dieron con los gobernadores de taifas Al-Andaluces y jefes de las diferentes etnias de identidad berebére, almorabide, almohade y beremine que, por conflictos internos entre los taifas, se introdujeron en la península. También se establecieron alianzas con la población mozárabe y mudéjar, como resultado del mestizaje árabe con hispano cristiano. Dicha población se incorporaba a la conformación de los nuevos reinos y de su doctrina.

Deseo aclarar, históricamente, que, más que una reconquista, se trata de empresas de conquista e invasión del territorio Al-Andalus, que tienen como objetivo conformar nuevos reinos feudales como los de León, Navarra, Castilla, Aragón y Portugal, y no pocas veces hay disputas entre ellos por el predominio. Sin embargo, en términos ideológicos existía una especie de lucha mesiánica que los unía en su pelea contra los moros, o una vuelta al cristianismo que, utilizando de bandera del Apóstol Santiago, planteaba una política poco tolerante respecto de la cultura árabe, disolviendo sus estados, aniquilando sus dinastías, persiguiendo a su población y enajenándola de sus bienes, además de destruir sus ciudades y construir otras encima de ellas, lo que significa no apropiarse de sus edificios o de sus obras, sino de sus estructuras socioeconómicas, como sucederá también en Mesoamérica.

Resulta significativo que, en 1492, coincidan la conquista de Granada, último baluarte de la cultura e historia en la península del Al-Andalus, el inicio de la inquisición y el viaje de Colón en busca de una nueva ruta para el mercado de las especias, porque el Mediterráneo estaba bloqueado por los turcos. Al descubrir, sin saberlo Cristóbal Colón, América, se continúa la política etnocida de la lucha mesiánica de cristianos contra los infieles, berebéres o judíos, con los indios de las culturas caribe y se apropian también de sus tierras y de su población, cuya organización aldeana fue disuelta y su población aniquilada o perseguida.[15]

En ese sentido, nos llama la atención que, a pesar de la introducción en la península de modos de producción históricamente diferentes, el cristianismo siga siendo la alternativa ideológica dominante, que no sólo convalida los cambios sucedidos en las relaciones sociales de producción a la caída del Imperio Romano, sino que, además, aporta el respaldo ideológico que se

[14] Jesús Greus, *Así vivían en el Al-Andalus*, Biblioteca el Sol, Madrid, 1988, p. 91.

[15] Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, Espasa Calpe, México, 1994 (Colección Austral).

requiere para sustentar tanto el poder de los nuevos linajes godos dominantes como para conformar nuevos reinos hispano cristianos. Además, sirve de articulador de la historia política de la península con el resto de Europa, en términos de su identidad histórico cultural e ideológica a través de la generación de distintas órdenes monásticas. En consecuencia, se incorporan a la producción artística de la península manifestaciones de estilos religiosos, artistas y gremios que siguen los cánones y estilos desarrollados por los francos y los italianos, en sus formas arquitectónicas de escultura, pintura y escritura, mismos que en esos momentos adquieren relevancia artística en la península.[16]

Es entonces con la reconquista del territorio Al-Andalus cuando se define la importancia de los monasterios como centros de identidad política y cultural, en relación con la función religiosa y evangélica que respalda o justifica las empresas de conquista. En consecuencia, se reproducirán en América al plantearse, con las bulas alejandrinas, la evangelización como el pretexto que justificaría las empresas de su conquista y colonización, lo cual da lugar a otra fase de expansión religiosa y militar del cristianismo.

No olvidemos en este proceso el desarrollo en la península de la identidad judía, asociada a fórmulas de identidad comercial y cultural mediterránea, cuyas manifestaciones se ocultan para esos momentos, por el desarrollo de la inquisición, pero sabemos que se hacen presentes en América.

Ahora bien, en cuanto al surgimiento y desarrollo de los reinos feudales de identidad medieval en territorio Al-Andalus, que constituirán la siguiente fase de formación de lo hispánico, podemos decir que se trata de una conquista gradual que va tomando como frontera los ríos del territorio peninsular, de aproximadamente 400 años de duración, generando así un nuevo mapa político de reinos diferenciados, cuyas luchas de preponderancia sobre los demás va a marcar otra etapa histórica del territorio peninsular denominada hispano cristiana.

Así, en términos históricos, la etapa de "Reconquista" significa, de hecho, tanto la disolución del Estado Al-Andalus como la generación de un conjunto de reinos hispano cristianos: Asturias, León, Navarra, Castilla y Aragón, que rememorando la identidad visigoda, compiten entre sí por su predominio político y militar en la península, de entre los que destaca Castilla que pretende fungir como un estado rector integrador. Sin embargo, debido a la situación política señorial de autonomía territorial, convalidada por distinciones étnicas. Se genera más bien una historia regional, que mejor corresponde a una historia de reinos que a una historia de España como nación.

Así, la esperada fusión entre Castilla y Aragón, que se creía integraría a España, implicó un pacto entre Isabel y Fernando, conocido como "Concordia de Segovia", que le confería a Fernando la participación en el gobierno, pero no la administración ni el derecho sucesorio, que tenía como titular propietaria a la reina Isabel o bien a Castilla. Esta situación jurídica, según autores aragoneses, fue factor fundamental en la no unificación de España.[17] En cambio, la fórmula política de reinos autónomos se reproduce o prevalece sobre los territorios de los Taifas andaluces ocupados y sobre los reinos de Portugal, Galicia, Asturias, Navarra y Cataluña, e incluso en la administración de las colonias americanas que, como sabemos, formaban parte del reino de Castilla.

La idea, pues, de conformar la península como el espacio de un estado nación, se enfrentó con una política feudal[18] que prevaleció y rivalizó

[16] Manuel Núñez Rodríguez, *Lo mejor del arte de la Alta Edad Media*, Historia 16, Madrid, 1997; Miguel Cortés Arrese, *Lo mejor del arte románico*, 2 vols., Historia 16, Madrid, 1997; Isidro Bango Torviso, en "Edificios e imágenes medievales: historia y significado de las formas", en *Historia de España*, Historia 16, Madrid, 1995.

[17] Comellas, *op. cit.*, p. 35.

[18] Pierre Bonnassie, Pierre Guichard y Marie-Claude Gerbert, *Las Españas Medievales*, Crítica, Barcelona, 2001; Isabel Rivero, *Compendio de Historia Medieval Española*, Ediciones Istmo, Madrid, 1982; Henri Pirenne, *Historia económica y social de la Edad Media*, Fondo de Cultura

con el centralismo monárquico que, en su defensa, se apoyó en la creciente fuerza de las comunidades de corte republicano, sin lograr para esos momentos, culturalmente una nación, propuesta que considero se desarrolla en América. Aquí se generó la identidad española que en la península se encontraba en proceso de formación, proyecto que correspondió a los emigrantes, que aun siendo oriundos de distintos reinos establecieron una identificación con la política absolutista de los reyes en contra de las formas medievales y a favor de las fórmulas republicanas, comuneras y mercantilistas que encontraron en América condiciones civiles e históricas favorables para su reproducción y desarrollo.

SOBRE LA FORMACIÓN NOVOHISPANA

Es aquí, en Mesoamérica, donde se realiza no una empresa imperial o de la nobleza, sino comunal y mercantilista. Aquí es donde se contrasta la experiencia de tantas conquistas interétnicas sufridas en la península con una empresa de conquista hispano continental. Aquí continúa la idea mesiánica de la reconquista hispano cristiana de territorios de infieles. Aquí se articularon los sistemas feudales con los mercantilistas. Aquí, en las iglesias novohispanas del siglo XVI, se conjugaron los estilos gótico y mudéjar como producto de las tradiciones religiosas de la península ibérica, y se transitó del románico al gótico y de éste al renacentista. Aquí se impuso el castellano como lengua oficial. Aquí es donde se desarrollaron técnicas en la minería con el azogue, distintas a las romanas y árabes. Aquí surgió la estancia de ganado menor como fórmula de pastoreo. Aquí se estableció la red mercantil que articula España con Asia. Aquí se fortaleció el papel del cabildo y se desarrollaron otras instituciones hispanas que privilegiaron a la clase media y artesana. Aquí se fundó la capital de Nueva España, cuando aún no se fundaba Madrid como capital peninsular. Aquí se generó el papel del estado sobre la nobleza y el clero, y adquirieron importancia la oligarquía municipal, el ayuntamiento, los regidores y corregidores. Aquí se uso, con el cristianismo, una unidad religiosa que retroalimentaba al Estado. Aquí la sociedad hispana reprodujo su carácter mestizo.

Al respecto, es importante subrayar que la conquista y la colonización hispanas de América son resultado de una empresa económica y política de identidad mercantilista más que feudal, misma que tiene sus antecedentes en la formación de empresas de navegación impulsadas inicialmente por el califato Al-Andalus.[19] Éstas se ampliaron por la formación de instancias mercantiles de identidad catalana que competía con los turcos por el control del Mediterráneo, ocuparon el sur de Italia, Grecia y fundaron factorías en el mar de Azof, aparte de conquistar Sicilia y Cerdeña,[20] y posteriormente, mientras los portugueses realizaban expediciones marítimas y fundaban factorías y empresas de rescate en África —que serían la base para empresas de circunnavegación mundial—, los castellanos colonizaban las Islas Canarias y las Azores que serían el paso para la búsqueda de una ruta alternativa hacia India y China, y que conducirían al descubrimiento de América.

La concreción de esa política mercantilista se realizó en Mesoamérica al apropiarse los hispanos de las formas productivas mesoamericanas, de sus unidades civiles al sobreponer la institución de la encomienda a la estructura política de sus ciudades y estados, pues funcionaba como una especie de renta de la fuerza de trabajo por parte del rey, que por esta condición se utilizó indiscriminadamente hasta agotarse. Dicha sobreexplotación implicó la acumulación de capital, misma que fue invertida en el desarrollo de em-

Económica, México, 1975; Robert Fossier, *Historia del campesinado en el Occidente Medieval*, Crítica, Barcelona, 1985.

[19] Carlos Bosch García, *Tres ciclos de navegación mundial se concentraron en América*, UNAM, México, 1985, pp. 14-16.

[20] *Ibidem*, pp. 75-107.

presas de transformación y de producción de bienes con valor de cambio, expresada en la instalación de ingenios, batanes, minas, obrajes, fábricas, gremios, haciendas, empresas de ganadería y haciendas de beneficio de la plata, articulados tanto al comercio interno como al externo al realizarse la apertura de nuevas rutas de identidad mercantil o de mercado con Filipinas, que transformaron Nueva España en un verdadero puente de transacción mercantil entre Asia y Europa.

Es importante destacar que esas instancias mercantiles, que condujeron a la reproducción ampliada del capital en América, se dieron a pesar de la política antiempresarial prevaleciente en la península, donde continuaba la estructura político territorial de un reino absolutista de identidad señorial, y no de un imperio, que lo fue ocasionalmente con la presencia en España de Carlos V, Archiduque de Flandes, hijo de Felipe el Hermoso y Juana la Loca, nieto de Maximiliano de Habsburgo y emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. De esta manera la corona española fue a parar a la casa de Austria, vinculándose más a los intereses de identidad cultural europea;[21] mientras que los reinos de España pasaron a ser parte de un imperio conformado por un conglomerado de países, principados y ducados independientes, que después de Carlos V se dividieron, predominando en la península la política del reino de Castilla, que constituiría en América virreinatos sobrepuestos a la estructura política de los imperios mexica e inca.

En ese sentido, quiero resaltar el papel que juegan los avances logrados por las formaciones sociales mesoamericanas, tanto respecto de su capacidad productiva con base en instituciones comunitarias subordinadas a linajes como de la conformación de un complejo sistema de trabajo tributario, *tequitl*, que resultó básico para la introducción y el desarrollo de empresas mercantilistas de transformación de materia prima en productos con valor de cambio, con base en un sistema de encomiendas, que más que resabios feudales resultaban instancias de corte capitalista, basadas en la renta más que en la enajenación de la fuerza de trabajo y la posterior apropiación de la tierra. Estos aspectos generan en el continente la reproducción ampliada de capital, especialmente en plata, capaz de operar una verdadera revolución en la economía del mundo europeo, al impulsar el desarrollo del capitalismo. Si bien para España este capital significó el aumento de los recursos del país (riqueza acumulada) dio lugar al denominado "Siglo de oro Español", acorde a la política económica de los Austria, los desperdició y agotó.[22]

En este sentido debemos subrayar además, que las tradiciones civiles mesoamericanas no sólo fueron la base económica y social para el desarrollo de las empresas mercantiles, sino también para la formación de lo novohispano. Así, sabemos que sus formas de producción agrícola de chinampería continúan, que sus tradiciones urbanas se reproducen tanto en la traza reticular de carácter astronómico y en su división en cuatro *campa* o parcialidades como en la construcción de calzadas hacia los santuarios dedicados a deidades femeninas, sin olvidar la continuidad de sus expresiones de trabajo en escultura, pintura, plumaria, enconchado, bagazo de caña de maíz, y en la reinterpretación de las fórmulas cerámicas con estilos europeos que adquieren fama en el mercado circuncaribe, además de que algunos productos como el palo de tinte, la cochinilla, el tabaco y el cacao se inscriben en las relaciones mercantiles en el nivel mundial.

Pareciera que aquí, en Mesoamérica, se continuara esa historia de sincretismos que dio lugar en la península a la formación hispana, resultado ahora de la articulación e imposición de distintas formas de desarrollo que corresponden tanto a la historia del Mediterráneo como a la del continente europeo y americano, dando lugar a una población culturalmente mestiza.

Es decir, como resultado de las empresas de conquista y colonización hispana, en el continente

[21] Comellas, *op.cit.*, p. 65.

[22] *Ibidem*, p. 67.

americano se conjugaron, como sucedió en la península, historias de evolución diferentes, que si bien se contrastan o articulan asimétricamente, conducen por una parte a que el proceso de formación de lo hispano en el nivel cultural, mestizo, se reproduzca en América y que la historia del desarrollo civil de Mesoamérica se subsuma al mercantilismo[23] y sirva de base para la conformación de una socio-economía diferente: la del México novohispano.

SOBRE LA CONQUISTA DE TENOCHTITLAN

En ese contexto de conformación de lo novohispano, es preciso señalar que, en las batallas realizadas por los hispanos durante la conquista de Tenochtitlan, se reproducen tanto estrategias militares con base en fórmulas bélicas de identidad romana —como las catapultas, el desplazamiento de la caballería, el uso del terror a la manera visigoda—, estrategias árabes, como la utilización de bergantines, o tácticas de carácter medieval —la sorpresa y matanza masiva con artillería utilizada por vez primera en la península durante la toma de Granada, al igual que la infantería con equipo metálico, armaduras, lanzas, espadas, nuevas armas como ballestas, cañones y culebrinas—, además de una serie de maniobras que formaban parte de la memoria histórica de la gente de la península, como la de sitiar Tenochtitlan de manera similar a como lo hicieron los romanos en Numancia, o como estimular sistemas de alianza que multiplicaron el número de guerreros en una lucha fratricida, producto de una rebelión que sucedió enrtre los pueblos sujetos al Cem Anahuac que veían en la empresa hispana el momento de liberarse de la opresión mexica.

Si bien se trataba de una empresa social de identidad renacentista que permitió armar un ejército formado por trece bergantines con marinos, escopeteros y ballesteros originarios de varios estados europeos, más 1 500 peones y 500 de a caballo fuertemente armados, no debemos olvidar los más de 100 000 guerreros[24] con armamento y táctica mesoamericana de diferentes etnias y estados. Todo esto expresa la verdadera dimensión de la conquista armada, ya que, en conjunción de fórmulas culturales europeas y mesoamericanas, amplió la capacidad militar de la empresa hispana de conquista.

Debemos aceptar que Cortés encabezó o provocó una rebelión de los estados étnicos que conformaban el Cem Anahuac y no un alianza, pues aquellos vieron en la presencia hispana la posibilidad de liberarse de su sometimiento, aunque significara someterse a un estado desconocido, aparentemente representado por pocos hispanos, continuando con ello no sólo sus fórmulas de subordinación, sino también sus sistemas de confederaciones .

Lo importante, sin embargo, es que esas alianzas de pueblos sujetos al Cem Anahuac que se apropiaron de la presencia de Cortés lograron articular varios *tlahtocayotl* y *altepetl* de importancia política —como los totonaca, los tlaxcalteca, los huexotzinca, los acolhua, chalca y xochimilca—, conformando un ejército de más de 50 000 guerreros que ampliaban a límites insospechados la hueste militar organizada. Otro tanto se tradujo en la mano de obra necesaria para la infraestructura de las batallas, como el transporte del material bélico, la construcción de los bergantines, los zapadores para destruir las casas de la ciudad de Tenochtitlan y anegar los puentes de acceso, además de bastimentos necesarios y de gente para enfrentar al pueblo mexica.

Por otra parte, en términos políticos e históricos, la concertación de alianzas y el avance de la coalición encabezada por Cortés habían desestructurado el territorio base del Cem Anahuac, no sólo en cuanto a su sistema de fortalezas, sus cabeceras de control y su expansión político estatal, sino también en cuanto al acceso a recur-

[23] Karl Marx, *El capital. Libro I. El proceso de producción de capital*, 3 vols., Siglo XXI Editores, México, 1985, pp. 53-58 (Biblioteca del pensamiento socialista).

[24] Hernan Cortés, *op. cit.*, p. 96.

sos de identidad tributaria para sostener la estructura política del estado mexica. Es decir, se había abierto un compás que fraccionaba el territorio del Cem Anahuac, que a manera de abanico significaba la pérdida del control de más de un tercio del territorio dominado y de los recursos básicos, así como de una entrada libre de recursos y alianzas. Todo ello sin contar la consabida disminución de la población de Tenochtitlan que ocasionó la viruela introducida por el esclavo negro de Cortés y la pérdida de los cuadros políticos y militares de linaje, debido a las matanzas realizadas por Cortés y Alvarado.

Con todo, se realizaron campañas de desacreditación de la armada hispana; se denunciaron sus verdaderas intenciones de contrarrestar los mitos con que se habían envestido y se amenazó a los que se aliaran con ellos; se solicitó apoyo de los tarascos, se prepararon las armas para la defensa y se concertaron los bastimentos para preparar la defensa de la ciudad.

En términos de la defensa militar de Tenochtitlan, debemos también resaltar las formas en que los mexica fueron implementando una estrategia de defensa y resistencia frente a una coalición a la que se sumaba una invasión extranjera con armamento y tácticas militares desconocidas en Mesoamérica: el uso de sus técnicas hidráulicas para controlar los niveles de los lagos de Zumpanco, Texcoco y Xochimilco para anegar e impedir el acoso de la caballería, el uso de empalizadas para atascar los navíos y capturarlos, el ataque a la caballería con grandes lanzas o con flechas desde las azoteas de las casas, el desplazamiento en canoas a zapadores para aislar y dividir los contingentes de aliados rebeldes que atacaban por las cuatro calzadas de la ciudad, la limpieza de las acequias tapadas por éstos para recuperar las calzadas, logrando con ello capturar varias veces a Cortés y poner en jaque la empresa de conquista.[25] Así, Bernal Díaz del Castillo, en su Verdadera Historia de la Conquista de la Nueva España, comenta:

[25] Bernal Díaz del Castillo, *Historia de la conquista de Nueva España*, Porrúa, México, 1974, pp. 254-385.

¡y aún para aquel efecto tenían apercibidos muchos escuadrones de guerreros con esforzados capitanes y muchas canoas en la laguna en parte que nuestros bergantines no les podían hacer daño ninguno, con las grandes estacadas que le tenían puestas en que zabordasen, vuelven sobre Cortés y contra todos sus soldados tan gran furia de escuadrones mexicanos y con tales alaridos y gritos y silbos, que los nuestros no pudieron defender su gran impetu y fortaleza con que vinieron a pelear contra Cortés, y acordaron todos los soldados con sus capitanes y banderas de volverse retrayendo con gran concierto; mas como venían contra ellos tan rabiosos contrarios hasta que los metieron en aquel mal paso y con los amigos que traían, que eran muchos, se desconcertaron de arte que vuelven sin hacer resistencia, vueltas las espaldas; y Cortés desde que así los vio que volvían y vio desbaratados les esforzaba y decía "¡Tened, tened, señores, tened recio! ¿Que es esto que así habéis de volver las espaldas?" No los pudo detener. Y en aquel paso que dejaron de cegar en la calzadilla, que era angosta y mala, y con las canoas le desbarataron e hirieron en una pierna y le llevaron vivos sobre sesenta y seis soldados y le mataron ocho caballos y a Cortés ya le tenían engarrafado seis o siete capitanes mexicanos; quiso Nuestro Señor Dios ayudarle y poner esfuerzo para defenderse, puesto que herido de una pierna, porque en aquel instante luego llegó a él un muy esforzado soldado que se decía Cristobal de Olea, natural de Castilla la Vieja; y desde que así le vió asido de tanto indio, peleo tan bravosamente el soldado que mató luego de estocadas a cuatro de los capitanes que le tenían engarrafado a Cortés, y también le ayudó otro muy valiente soldado que se decía Lerma; e hicieron tanto por sus personas, que lo dejan y por defenderle, allí perdió la vida Olea y aún Lerma estuvo a punto de muerte; luego acudieron muchos soldados, y aunque bien heridos echan mano a Cortés y le ayudan a salir de aquel peligro y lodo en que estaba. Y entonces también vino con mucha presteza el maestre de campo Cristobal de Olid, y le tomaron por los brazos y le ayudaron a salir del agua y lodo, y le trajeron un caballo en que se escapó de la muerte, y en aquel instante también venía un su mayordomo que se decía Cristobal de Guzmán, y le traía otro caballo, y desde las azoteas los mexicanos guerreros, que andaban muy bravosos y victoriosos y muy malamente de manera que prendieron a Cristobal de Guzmán, y vivo le llevaron

a Guatemuz; y todavía los mexicanos iban siguiendo a Cortés hasta que llegaron a su real.[26]

Podemos plantear que el sitio militar, la falta de recursos vitales, las epidemia de viruela, el aumento de los contingentes aliados y de tropas descansadas aportadas por la rebelión de los pueblos del Cem Anahuac, la pérdida de buena parte de su territorio tributario, el asedio a sus áreas de recursos, el corte de los caminos de abastecimiento y de acceso al agua potable, desgastó la resistencia y conllevó a la estrategia de buscar alianzas con otros estados como los tarascos, o bien de luchar fuera de la ciudad. Por ello fue capturado Cuauhtémoc, quien ya prisionero pidió que la población que defendía Tenochtitlán se rindiera, sin que se diera una verdadera batalla final, de tal manera que Cortés escribe en una de sus cartas: "Hay vencedores..., pero no hay vencidos".

Se sabe, sin embargo, que el verdadero significado de la conquista de Tenochtitlan fue eliminar y disolver el estado mexica, es decir, la resistencia de ese estado frente a la empresa mercantilista, que como fórmula de colonización significaba la apropiación de sus formas de organización civil, económica y urbana, para reproducir las nuevas formas económicas de identidad hispana y, por lo tanto, reproducir y continuar la historia de la península sobre el proceso de desarrollo y evolución alcanzado por las sociedades mesoamericanas.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV., *Indignidad y descolonización en América Latina: Documentos de la Segunda Reunión de Barbados,* Nueva Imagen, México, 1979.

Alvar, Jaime, *De Argantonio a los romanos. La Iberia protohistórica,* Historia 16, Madrid, 1995 (*Historia de España,* 2).

Bajo Álvarez, Fe, *Los últimos hispano-romanos. El Bajo Imperio,* Historia 16, Madrid, 1995 (*Historia de España,* 5).

[26] *Ibidem,* p. 348.

Bosh García, Carlos, *Tres ciclos de navegación mundial se concentraron en América,* UNAM, México, 1985.

———, *El descubrimiento y la integración iberoamericana, 500 años después,* UNAM, México, 1991.

Belli, Gioconda, *et al.*, *1492-1992: La interminable conquista,* Editorial el Buho-Joaquín Mortiz-Planeta, México, 1992.

Bermudez Albert, Salvador, *Las aventuras de lo imposible. Expediciones marítimas españolas,* Lunwerg Editores, Barcelona, 2000 (Colección Ciencia y Mar).

Careto Jiménez, Anselmo, *Los Pueblos de España,* UNAM, México, 1980.

Comellas, José Luis, *Historia de España moderna y contemporánea,* Rialp, Madrid, 1999.

Corona Sánchez, Eduardo, "La integración de Mesoamérica en la conformación del modo de producción americano", en *La integración de los pueblos,* INAH, 2002, (Etnohistoria de México).

Chesneaux, Jean, *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la Historia y de los historiadores,* Siglo XXI Editores, México, 1981.

Frey, Herbert, *El otro en la mirada. Europa frente al universo américo-indígena,* Porrúa, México, 2000.

Figueroa Serrano, Adrián, *El quinto centenario de la conquista española,* Talleres Pantigozo, Perú, 1992.

Fossier, Robert, *Historia del campesinado en el occidente medieval,* Crítica, Barcelona, 1985.

Guichard, Pierre, Pierre Bonnassie y Marie-Claude Gerbert, *Las Españas Medievales,* Crítica, Barcelona, 2001.

Jitrik, Noé, *Los dos ejes de la cruz,* ICUAP, Centro de Ciencias del Lenguaje, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1981.

Lomax, Derek W., *La reconquista,* Crítica, Barcelona, 2001.

Martín Meras, Luisa, *Cartografía marítima hispana. La imagen de América.* Ludwig Editores, Barcelona, 1993 (Colección Ciencia y Mar).

Marx, Carl y Friederich Engels, *Acerca del colonialismo,* Progreso, Moscú, 1981.

Miralles, Juan, *Hernán Cortés. Inventor de México,* Tusquets, Barcelona, 2002.

Montell García, Jaime, *La conquista de México Tenochtitlan,* Miguel Ángel Porrúa, México, 2001.

Nieto Sagraric Aznar, Víctor y Víctor Soto, *Historia del Arte,* Nerea, Madrid, 2000.

Ortega y Medina, Juan A., *El dominio anglo-español por el dominio oceánico. Siglos XVI y XVII,* UNAM, México, 1994.

Ramos, Demetrio, *Hernán Cortés mentalidad y propósitos,* Rialp, Madrid, 1992 (Forjadores de Historia).

Rechorromán, Julio Gil, *La segunda república,* Historia 16, Madrid, 2000.

Rendón Huerta, Teresita, *Derecho Romano I y II,* Facultad de Derecho, cursos de la Universidad de Guanajuato, Guanajuato, 1979.

Ripoll, Gisela e Isabel Velázquez, *La Hispania visigoda: del rey Ataúlfo a Don Rodrigo,* Historia 16, Madrid, 1995 (Historia Viva, 6).

Rodríguez Shadow, María, *El Estado Azteca,* Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1998.

Sánchez Albornoz, Claudio, *España: un enigma histórico,* 2 tomos, Universidad Complutense, Madrid, 2001.

Santos Yanguas, Juan, *Los pueblos de España antigua,* Historia 16, Madrid, 1997.

Tovar, Antonio, *Lo medieval en la conquista y otros ensayos americanos,* Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (Colección Tierra Firme).

Walker, Joseph M., *Historia de España,* Edimat Libros, Madrid, 2004.

Wolf, Eric R., *Europa y la gente sin historia,* Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Por obra pública y *coatequitl*. Mano de obra indígena en códices jurídicos del centro de México en el siglo XVI

*Perla Valle**

Entre conquistadores y conquistados las relaciones de dominio se basaron con frecuencia en antecedentes prehispánicos, como puede percibirse en la organización del trabajo indígena en sus diversas modalidades. Una de ellas fue el *coatequitl* o trabajo comunal, utilizado en las obras públicas de México Tenochtitlan. Esta forma de explotación fue parte del botín de la conquista, y a la vez, la aportación de una institución de tradición indígena al cambio social iniciado en la etapa colonial temprana que actuó como un factor determinante en la construcción de la capital sobre los restos de la ciudad prehispánica.

Es sabido que los habitantes indígenas de las parcialidades de San Juan Tenochtitlan y de Santiago Tlatelolco, que integraban la metrópoli desde 1522 hasta 1564, estuvieron exentos del pago de tributo en especie a la Corona por ser pobladores de la cabecera conquistada. Sin embargo su condición de vasallaje los obligaba a cumplir con la aportación de mano de obra para las construcciones públicas de la ciudad, además de los tributos al interior de sus comunidades.[1]

Las faenas que se consideraban como obra pública eran de varios géneros: trazo y mantenimiento de calzadas, calles y canales, así como limpieza y reparación de caminos y puentes, pero en particular, la construcción de grandes obras civiles y religiosas de beneficio general para la población.

El término *coatequitl* significa trabajo comunal, según el *Vocabulario* de Molina (de *coa-tl,* serpiente o gemelo y *tequi-tl,* trabajo); a su vez, Luis Reyes en su estudio de los *Anales de Juan Bautista*, aporta otra variante del término, *cohuatequitl* (con hu), que traduce como trabajo por convite.[2] Esta forma de repartimiento laboral tradicional era controlada por las autoridades del cabildo indígena con base en la relación del *altepetl,* o cabecera, con sus pueblos o barrios sujetos y sus posibles subdivisiones. En este caso, se trataba del *coatequitl* destinado a las obras públicas de la ciudad, pero también se aplicaba a labores agrícolas, a obras hidráulicas y a diversos servicios prestados a funcionarios españoles.[3]

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

[1] Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, (1519-1810)*, Siglo XXI Editores, México, 1967, p. 393; Francisco del Paso y Troncoso, "Carta al Rey de Gonzalo de Aranda dando noticia de su viaje, 1544", en *Epistolario de la Nueva España*, vol. IV, Antigua Librería Robredo, México, 1939-1942, pp. 82-94; Luis Reyes García, *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, CIESAS-Biblioteca Lorenzo Boturini-Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, 2001, p. 29.

[2] Reyes García, *op. cit.*, p. 34; Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana,* Porrúa, México, 1970 (Biblioteca Porrúa, 44).

[3] Justino Fernández y Hugo Leicht, *Códice del Tecpan de Santiago Tlatelolco, 1576-1581*, UNAM-IIH, 1939; Gibson, *op. cit.*; James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México*

La obra pública requería de la participación de varios sectores sociales; con frecuencia el virrey ordenaba la empresa por realizar con el apoyo del "obrero mayor", responsable de edificar el área urbana, pero la organización del trabajo dependía de un juez repartidor y en especial de la participación del cabildo indígena, órgano de gobierno de la República de indios o Común de Naturales. Este sistema laboral, llamado repartimiento, funcionó con base en el patrón prehispánico de la división de los barrios y un sistema rotativo de participación semanal, adaptado a las nuevas condiciones sociales de la época que nos ocupa.[4]

Desde un principio se consideraron tres áreas de repartimiento basadas en las divisiones territoriales de las tres cabeceras: Tenochtitlan, Tlacopan y Tetzcoco con sus pueblos sujetos, y en casos particulares o estrictamente urbanos, sólo a Tenochtitlan y a Tlatelolco, con la participación de alguaciles o funcionarios indígenas de menor jerarquía.

Con base en esta distribución, el tlatoani o gobernador convocaba en cada cabecera a los trabajadores de las entidades sujetas por medio del "llamamiento", como primer paso para la organización de la mano de obra; mecanismo semejante al que se seguía para repartimientos aplicados a otros fines. El número de trabajadores que debía aportar cada cabecera, se basaba en las relaciones o censos de población previos que presentaban. Bajo estas condiciones, Tenochtitlan y Tlatelolco contribuyeron con un número variable de peones y oficiales, durante varias épocas.[5]

El documento del Archivo General de la Nación, *Civil*, vol. 644, y la *Pintura de Gobernador, Alcaldes y Regidores de México*, más conocida como *Códice Osuna*, son expedientes jurídicos referentes a dos litigios promovidos en México Tenochtitlan durante 1564 y 1565, en parte relacionados con las mismas instituciones y personajes a partir de conflictos diferentes.[6]

El historiador mexicano Luis Chávez Orozco, en una investigación que publicó en 1947, planteó que ambos documentos pertenecieron al mismo proceso y formaron parte del expediente de la visita real efectuada por el licenciado Jerónimo de Valderrama a la Nueva España, de 1563 a 1566. En la actualidad se desconoce el paradero del expediente de la visita real y Chávez Orozco estimó que el documento de lo Civil 644 era esa parte de escritura alfabética que faltaba al códice.

Al analizar y comparar las dos fuentes aclaramos que se trata de dos litigios diferentes: el expediente 644 del AGN inicia con la demanda de los oficiales, es decir los trabajadores calificados o con oficio, de los cuatro barrios de México Tenochtitlan, en contra de los funcionarios del cabildo indígena de la capital por corrupción y adeudo de sueldos devengados, a diferencia del *Códice Osuna* en el que los demandantes son los funcionarios de los cabildos indígenas de México, Tlatelolco, Tula y Tetepango, contra el virrey y los oidores de la Real Audiencia; esta percepción permite considerar dos aspectos diferentes de la misma problemática jurídica del trabajo comunal en obras públicas, en otros servicios y tributos indígenas, que difiere de la afirmación de Chávez Orozco, quien tal vez se basó en una lectura apresurada del *Códice Osuna*.[7]

---

central, siglos XVI-XVIII, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 193, 495 y 610; Reyes García, *op. cit.*, p. 34.

[4] Hernando Alvarado Tezozomoc, *Crónica Mexicana*, Porrúa, 1980, pp. 460, 535, 578, 582; Alfonso Caso, "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", en *Memorias de la Academia Mexicana de Historia*, t. XV, México, 1956; Gibson, *op. cit.*, pp. 379-381; Lockhart, *op. cit.*, pp. 29, 39.

[5] Archivo General de la Nación, *Mercedes*, volumen 4, folio 25; volumen 7, folio 350v.; *Civil*, volumen 644, expediente 1; Gibson, *op. cit.*, p. 397.

[6] Archivo General de la Nación, *Civil*, Expediente 1; *Pintura del Gobernador, Alcaldes y Regidores de México*, 2 vols., edición facsimilar, Madrid, 1976; Luis Chávez Orozco, *Códice Osuna*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1947.

[7] Luis Chávez Orozco afirmó que el texto del documento del AGN, *Civil*, 644, formó parte del expediente de la visita del Lic. Valderrama, junto con las 38 fojas del *Códice Osuna*, pero el expediente se refiere a otro proceso.

Sin embargo, el expediente 644 y el códice coinciden en que se refieren a conflictos semejantes, ocasionados por la construcción de las obras públicas realizadas en la ciudad y a la organización del trabajo comunal o *coatequitl* que motivaron la presentación de algunas denuncias con diversos litigantes.

El expediente del AGN reúne el proceso en sus diferentes etapas: se inicia con la presentación de la denuncia de los oficiales de los cuatro barrios, continúa con la participación de los testigos sujetos a interrogatorios basados en cuestionarios previos, a la manera de las probanzas, para terminar con la ratificación de la denuncia, seguida de la validación oficial y la aceptación de denunciantes y acusados.

En este caso la defensa presentada después, por el gobernador don Luis de Santa María Cipac y los funcionarios del cabildo indígena, puede considerarse como una segunda parte del proceso, en el que los acusados negaron parte de la demanda y en su descargo entregaron una relación de los gastos anuales del cabildo desde 1556 hasta 1564, documentación que justificó los presupuestos ejercidos por el cabildo durante nueve años y comprobó la buena administración de las finanzas en ese lapso.

Se explicó también en la defensa, que la mano de obra y parte de los productos y materiales de construcción aportados por los cuatro barrios durante esos años, se consideraron como "obra pública y *coatequitl*", trabajo que los indios estaban obligados a realizar sin recibir ninguna remuneración.

El *coatequitl* era un sistema de trabajo comunal gratuito organizado en grupos de veinte trabajadores que cambiaban cada semana, estableciendo una rotación constante de los tributarios pertenecientes a los pueblos de las cabeceras mencionadas de la Cuenca de México. Así, el trabajador no abandonaba sus labores del campo o las actividades propias de cada oficio, por cumplir con este servicio.

No obstante, como es bien sabido, el trabajo gratuito se había prohibido en las Leyes Nuevas de 1542, y en especial en las leyes de 1549 se estipuló que en cualquier forma de trabajo masivo se debían pagar salarios a peones y a oficiales.[8]

Estas disposiciones no fueron acatadas de inmediato, como se percibe en la relación de los gastos del cabildo registradas en el expediente 644 del AGN, donde además del registro del *coatequitl* aportado, se especificó el costo de los materiales empleados en obra pública que la comunidad y el cabildo habían costeado durante varios años; por ejemplo, en 1563 aparecen cargas de cal para restaurar el local de la Audiencia; en 1564 cantidades importantes de piedras, pilares, vigas y tenayucas (piedras esféricas de río) destinadas al trazo y empedrado del camino a Coyoacán.[9]

Es evidente que para 1564, cuando se inició el litigio se conocía la ley pero no se aplicaba en todas las variantes del trabajo comunal de la ciudad de México.

Por el contrario, en la *Pintura del Gobernador, Alcaldes y Regidores*, las denuncias presentadas en 1565 por las comunidades contra las autoridades coloniales son en su mayoría reclamos de pagos que les debían de la mano de obra aportada por los cuatro barrios de México; otras demandaban el pago completo de los llamados "servicio de la cal" y "servicio de la hierba" costeado por los indígenas en beneficio del virrey y de los oidores, pero que estos funcionarios sólo habían pagado en parte, sin intenciones de saldar la deuda acumulada.[10]

En el *Códice Osuna* se pintó la participación de los cuatro barrios de México y los de Tlatelolco, en la reconstrucción de la albarrada de San Lázaro; también en las obras del canal

[8] Vasco de Puga, *Cedulario de la Nueva España*, estudio de María del Refugio González, Condumex, México, 1985, pp. 172-173. Incluyen información sobre la legislación de 1549.

[9] AGN, *Civil*, 644, Expediente 1, relación de las obras públicas realizadas por el cabildo indígena. Se llamaban *tenayucas*, las piedras redondeadas del fondo del río Tacubaya, que se usaron en el empedrado de las calles de la ciudad de México. Gibson, *op. cit.*, p. 395.

[10] *Pintura del Gobernador*... ejemplos del servicio de la cal en las láminas: 3v, 5r y 6r; además del servicio de la hierba en las láminas: 14v, 15r y 22v.

de Iztapalapa que llegaba hasta la ciudad para el transporte de piedra; además en la edificación del Hospital de los Indios, y en la primera etapa de la construcción de la Iglesia Mayor o catedral.[11]

Para estos años de 1564 y 1565, la organización del cabildo indígena ya se había generalizado en la Cuenca de México. El proyecto de hispanización de la Corona le dio la mayor atención al establecimiento del cabildo o ayuntamiento indígena, imponiendo el modelo español desde las primeras décadas del establecimiento de la Colonia, que sin embargo, adoptó algunos elementos de la organización política indígena, estableciendo las bases de la república de indios paralela a la república de españoles.

Había sido lugar común considerar que el cabildo indígena como gobierno local fue una institución política que contribuyó a la destrucción radical del señorío de tradición prehispánica, pero poco se ha señalado que, en algunos casos, generó la adaptación de organizaciones ya existentes a las demandas del proyecto colonial, dando por resultado la creación de nuevas relaciones políticas y económicas que fortalecieron las cabeceras indígenas y sus pueblos sujetos, como lo ha demostrado Hildeberto Martínez en el caso de Tepeaca y que puede haberse dado en cierto modo en el centro de México, desde luego, en diferentes aspectos de la organización y funcionamiento del cabildo.[12]

Entre la multitud de modalidades de esta institución indígena, se han observado algunas variantes de temporalidad en la realización de las elecciones y en el número de miembros del cabildo en función de las dimensiones del *altepetl* o cabecera, y en proporción al número de habitantes.

En México Tenochtitlan los miembros del cabildo debían de elegirse cada año entre la población del mismo origen, casi siempre entre pipiltin o nobles, tradición generalizada en la mayoría de los pueblos. Por el contrario, el número de funcionarios, y su particular desempeño, variaba de una cabecera a otra; desde luego el gobernador o cacique, perteneciente a la descendencia de los *tlatoque mexica* gobernaba hasta su muerte, como don Luis de Santa María Cipac, último señor de la genealogía local que gobernó hasta fines de 1565 y, por lo tanto, desempeñaba este cargo cuando se llevó a cabo el litigio promovido por la demanda de los oficiales de los cuatro barrios y cuando se pintaron las denuncias del *Códice Osuna*.[13]

En 1565 formaban parte del cabildo: un gobernador o cacique, dos alcaldes y doce regidores, además de funcionarios de menor rango en México Tenochtitlan. En general desempeñaban labores de gobierno, de procuración de justicia y de regimiento y administración.[14]

El cacique tenía a su cargo el buen gobierno y la impartición de justicia en la comunidad, junto con los alcaldes integraban tribunales locales para atender los procesos legales de delitos que se consideraban menores. Cuando las sentencias lo requerían se detenía al culpable en la cárcel que generalmente se mantenía en cada cabecera. Los casos de delitos en los que se involucraban indígenas, eran presentados ante alcaldes también indios en sesiones regulares, sin embargo había excepciones y entonces podían acudir ante alcaldes españoles.

[11] *Ibidem*, denuncias sobre deudas de salarios a los trabajadores que construyeron la albarrada de San Lázaro y la acequia de Iztapalapa, pintadas en la Lámina 7r y en la Lámina 39r; les debían también la cantidad de cargas de cal, en la Lámina 6v que el virrey mandó a los indios que llevaran para el Hospital de los Indios. Y en la Lámina 39v se pintaron los primeros trabajos de albañilería de la Iglesia Mayor de México que las autoridades debían a los indios de la ciudad de México.

[12] Hildeberto Martínez, *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, CIESAS, México, 1984, pp. 125-165 (Ediciones Casa de la Chata, 21).

[13] Puede consultarse información sobre genealogías prehispánicas y coloniales de México Tenochtitlan y Tlatelolco en *Códice Florentino*, 3 vols., edición facsimilar, Giunti Barberá-Archivo General de la Nación, México, 1979; *Códice Aubin, 1556*, Gebr. Mann Verlag, Berlin, 1981; *Códice Cozcatzin*, edición facsimilar, INAH-Benemérita Universidad de Puebla, México, 1994; *Códice Techialoyan García Granados*, 2 vols., edición facsimilar, Estado de México-El Colegio Mexiquense, México, 1992; así como en, Emma Pérez Rocha y Rafael Tena, *La Nobleza Indígena en el centro de México después de la Conquista*, INAH, México, 2000.

[14] AGN, *Civil*, 644, Expediente 1, Funcionarios del cabildo indígena en 1565.

No obstante, cuando se trataba de procesos mayores donde el cabildo estaba involucrado como acusado o como denunciante, los funcionarios del gobierno indígena recurrían al tribunal de la Real Audiencia. A esta clase de litigios corresponden los dos casos a que nos referimos: el expediente del AGN 644 donde el cabildo indígena es el acusado y las denuncias pintadas en el *Códice Osuna* donde el cabildo es el acusador.

El motivo central se relaciona, en ambos documentos, con infracciones cometidas en la realización del trabajo comunal, aun cuando se trate de otras faltas derivadas de la misma relación. En el expediente del AGN 644, la lista de los cargos presentada por los cuatro barrios contra su propio cabildo, menciona que los funcionarios no sabían leer ni escribir, también eran corruptos y con frecuencia se valían de su puesto para cobrar por servicios gratuitos; en repetidos casos habían manipulado las elecciones, y era sabido que usaban con cierta frecuencia prendas con plumas y portaban escudos antiguos. Además se subrayó que les cobraron los materiales de construcción, con el pretexto de que se destinaron a bienes de comunidad y para la obra pública. Estas son sólo algunas de las demandas de los oficiales de los cuatro barrios a las que se fueron agregando otras en el transcurso del proceso.

En la siguiente etapa del expediente se inicia la defensa del gobernador, don Luis de Santa María Cipac (llamado también Nanacacipactzin), de los alcaldes y regidores, presentada ante el oidor Villalobos, con la asistencia de un defensor. Los acusados negaron los cargos menores para dedicar la mayor atención a justificar los de mayor importancia, como eran las comprobaciones de los gastos y la justificación de las cantidades invertidas en Obra Pública pagadas por la comunidad.

El gobernador entregó, como prueba en su favor, la relación de los gastos del cabildo desde 1555 hasta 1565, puntualizando costos y productos con el fin de comprobar los gastos del cabildo durante esos diez años; además al principio de cada informe anual se registraron los nombres de los funcionarios del cabildo elegido para cada etapa de gobierno.[15]

En el *Códice Osuna* se presentaron denuncias contra el virrey y los oidores por falta de pagos de salarios y de materiales empleados en el servicio de la cal y el servicio de la hierba; por ejemplo en la primera lámina del códice se pintaron 1 615 cargas de cal para reparaciones de la Casa Real y las obras de Chapultepec, por disposición del virrey Luis de Velasco. (Figura 1. Lámina 1v.)

También se registró la denuncia de falta de pago del matalotaje o transporte por "indios cargados" de la cal, desde los pueblos lejanos de Citlaltepetl y de Zumpango localizados en la Teotlalpan, hasta la ciudad de México Tenochtitlan. (Figura 2. Lámina 2r.)

Respecto a otro registro de 600 cargas de cal para las reparaciones de la Cárcel de Corte, se registra que las autoridades tampoco habían pagado el producto. (Figura 3. Lámina 6r.) Y en la siguiente lámina se pintaron las 350 cargas de cal destinadas a los arreglos necesarios del Hospital de los Indios. (Figura 4. Lámina 6v.)

Para continuar con la participación de México Tenochtitlan, así como de todos los pueblos de la cuenca, en la reconstrucción de la Albarrada de San Lázaro con el fin de detener las inundaciones ocasionadas por el lago de Tetzcoco (Figura 5. Lámina 7r). En concreto, denuncian que las autoridades españolas no cumplieron el compromiso de darles de comer durante los tres meses que trabajaron en esa obra pública.

Asimismo el cabildo indígena demandaba el pago de los sueldos convenidos a los trabajadores que participaron como peones asalariados de la capital, en la construcción de la acequia que se hizo para transportar piedras de Iztapalapa a la ciudad de México, destinadas a la construcción de la Iglesia Mayor, que las autoridades no habían cumplido (Figura 6. Lámina 39r).

En la última lámina del *Códice Osuna* se pintó una escena múltiple formada por diversos grupos

[15] *Ibidem*, Relación de gastos del cabildo indígena de México Tenochtitlan, de 1555 a 1565, con listas de los funcionarios en turno.

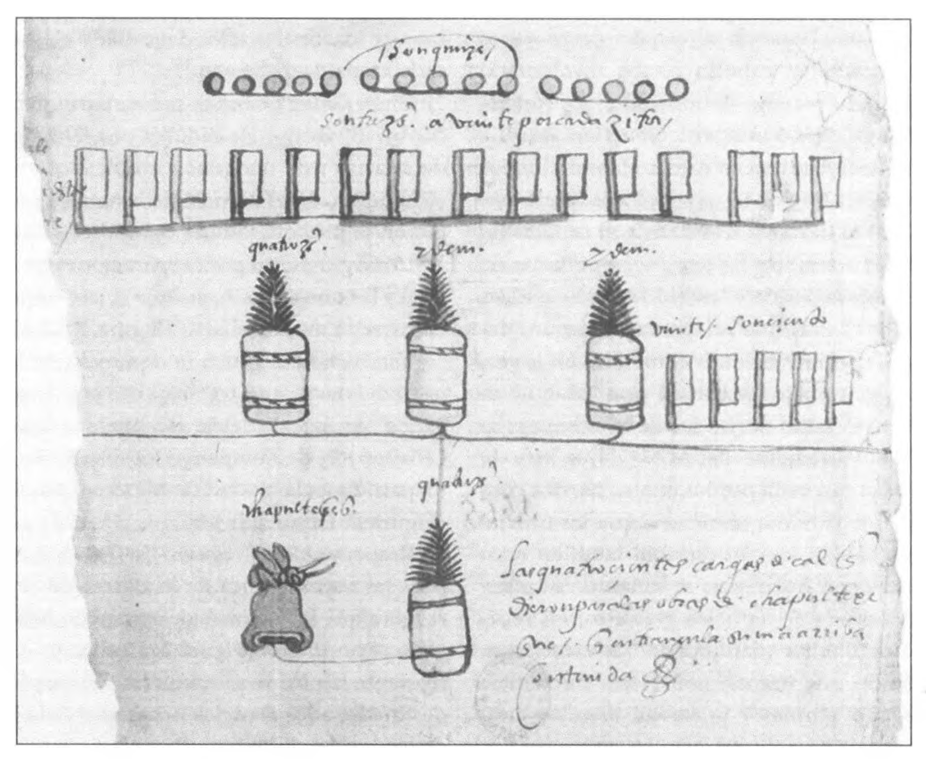


Figura 1. *Códice Osuna*. Lámina 1v.

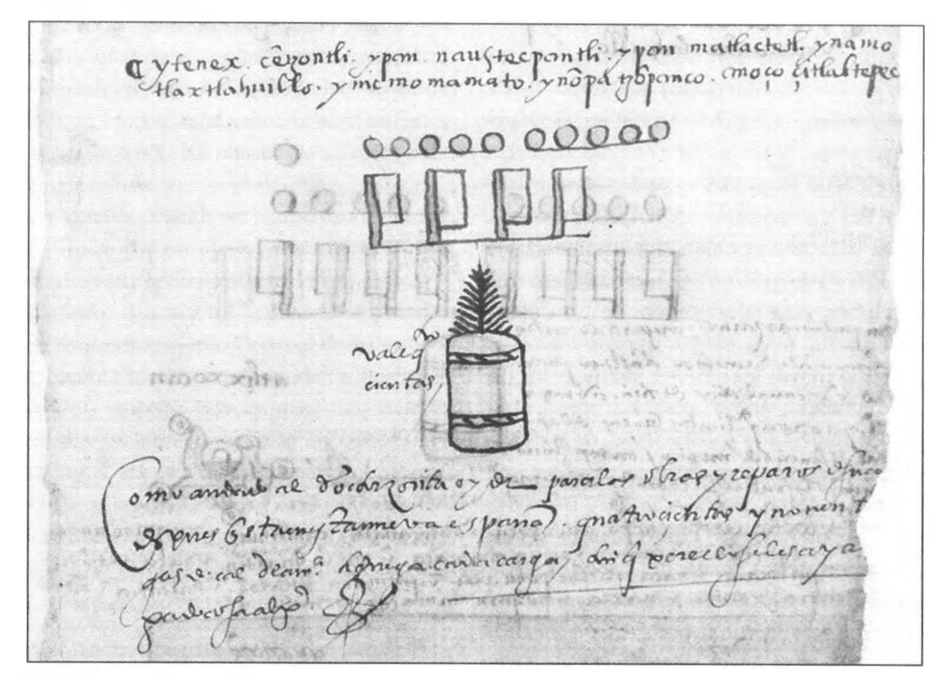


Figura 2. *Códice Osuna*. Lámina 2r.

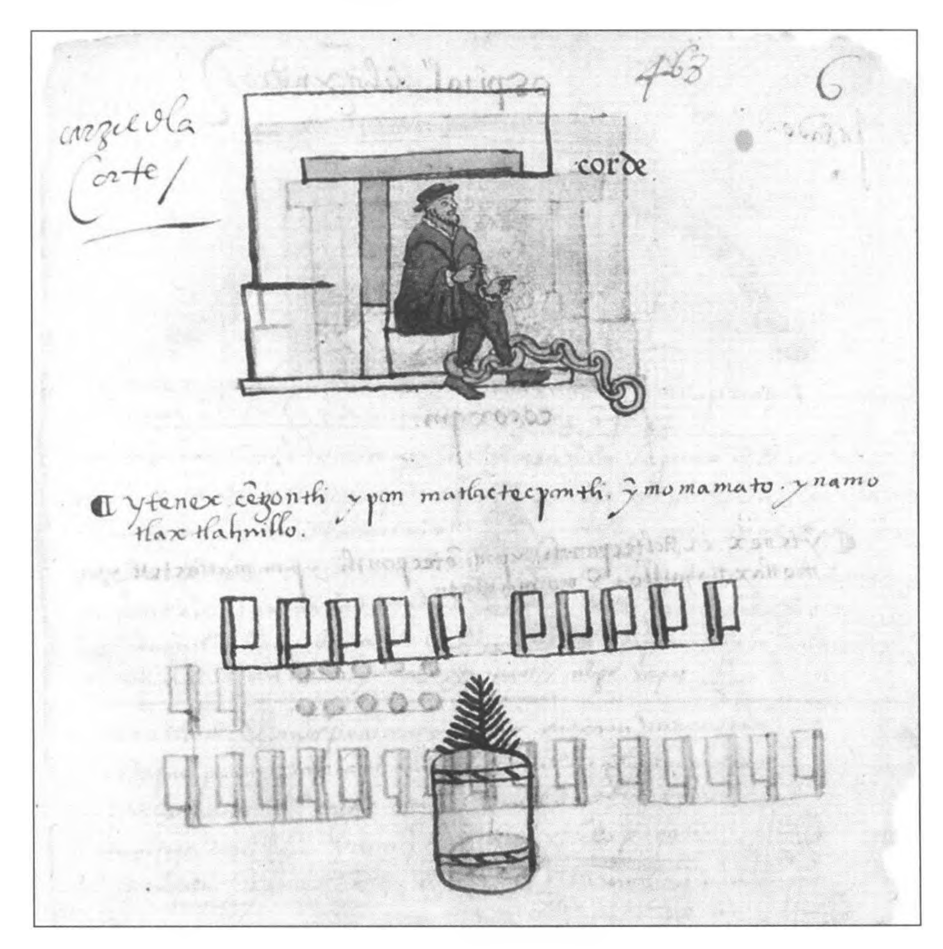


Figura 3. *Códice Osuna.* Lámina 6r.

de trabajadores ocupados en labores diferentes de la construcción de la Iglesia Mayor o catedral, desde el acarreo de materiales valiéndose de la acequia de Iztapalapa y de carretillas con ruedas, hasta inicios de la construcción sin que el mayordomo de la obra les haya pagado. En una de las glosas dice: "...Allí cuando se amontonó, cuando fue ejecutado el trabajo, allí [donde] se levantará la casa de Nuestro Señor Dios, la Iglesia Mayor, nada es el pago..." (Figura 7. Lámina 39v).

Es interesante señalar el caso del palacio de gobierno de la ciudad de México pintado en la Lámina 38 r, donde se denuncia la falta de pago del servicio personal en el mantenimiento y la limpieza del palacio de gobierno. El virrey reclamó que el servicio ya no se hacía como antes, a lo que el gobernador indio, don Esteban de Guzmán, respondió que no cumplen con el servicio porque no les pagan (Figura 8. Lámina 38r).

En otros códices contemporáneos se han pintado denuncias semejantes relacionadas con varias obras públicas también señaladas en el *Códice Osuna*, no obstante que se trata de documentos de temáticas diferentes coinciden en esos puntos. Por ejemplo, en el *Códice de Tlatelolco* se pintaron eventos de la historia local y de la Nueva España, y aun siendo su temática histórica, es

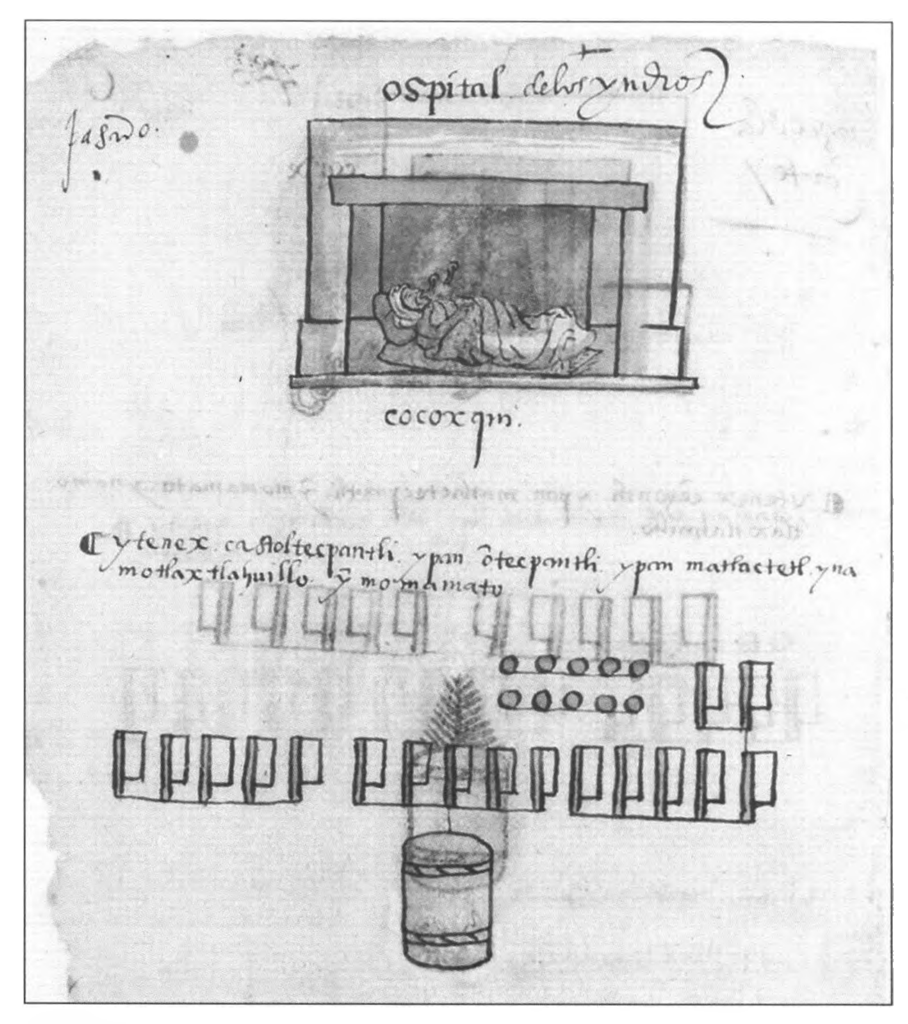


Figura 4. *Códice Osuna*. Lámina 6v.

posible proponer, con base en datos del propio códice, que también se haya utilizado como documento jurídico.

En la Lámina VI del códice tlatelolca, se trazaron imágenes del *Tecpan* y de la albarrada de San Lázaro. En el primer caso el edificio está relacionado con un conflicto político del cabildo; en el segundo se integró la imagen con un fragmento de la albarrada y un indígena en presencia del virrey, celebrando el feliz término de esa obra pública (Figura 9. Lámina VI). En la Lámina IX fechada en 1559, se pintó el Túmulo Imperial o cenotafio a la memoria de Carlos V, muerto un año antes. Este monumento temporal se levantó en el patio del convento Grande de San Francisco y en la construcción participaron trabajadores de los barrios de la ciudad de México (Figura 10. Lámina IX).[16]

En el *Códice de San Juan Teotihuacan*, contemporáneo de los códices anteriores, se registró la

[16] *Códice de Tlatelolco*, estudio de Perla Valle, edición facsimilar, INAH-Benemérita Universidad de Puebla, México, 1994.

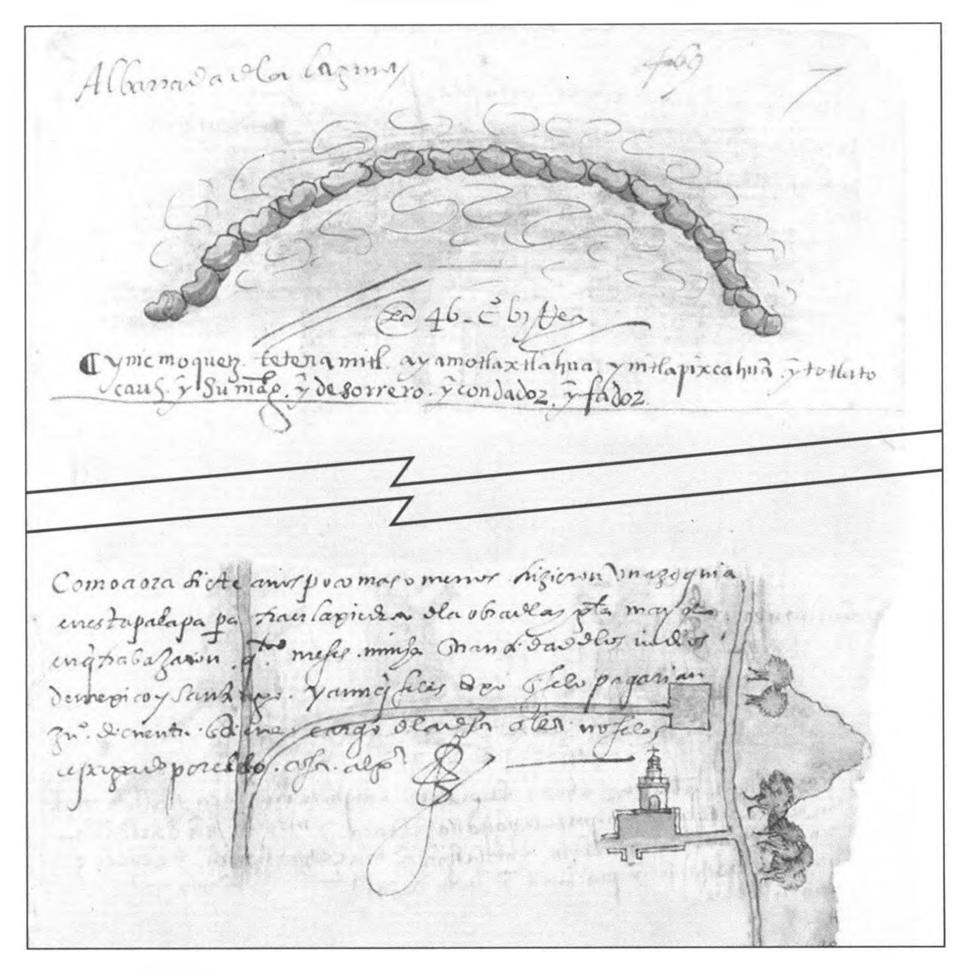


Figura 5. *Códice Osuna.* Lámina 7r.

denuncia de las autoridades indígenas y común del pueblo contra los frailes agustinos que sustituyeron a los franciscanos en la misión evangelizadora de esa cabecera, acusando a los religiosos de someterlos a castigos crueles y malos tratos, de exigirles pagos excesivos de tributos en materiales de construcción y de forzarlos a participar en el trabajo comunal obligatorio, para la construcción del convento agustino en San Juan Teotihuacan.[17]

[17] *Códice de San Juan Teotihuacan,* original del siglo XVI, repositorio de Testimonios Pictográficos, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia.

Fray Jerónimo de Mendieta se refiere a este suceso y destaca la lealtad de autoridades y comunidad indígenas hacia los franciscanos, y su rebeldía ante la imposición de la orden Agustina, perseverando en su actitud hasta llegar al extremo de abandonar el pueblo por varios meses, privando a los frailes de tributos y servicios personales.

El códice teotihuacano de una sola lámina está muy deteriorado, en varias partes muestra pérdidas considerables del soporte de amate y por consiguiente de las imágenes. Sin embargo, es posible apreciar en los planos horizontales de la mitad superior del códice, algunas escenas

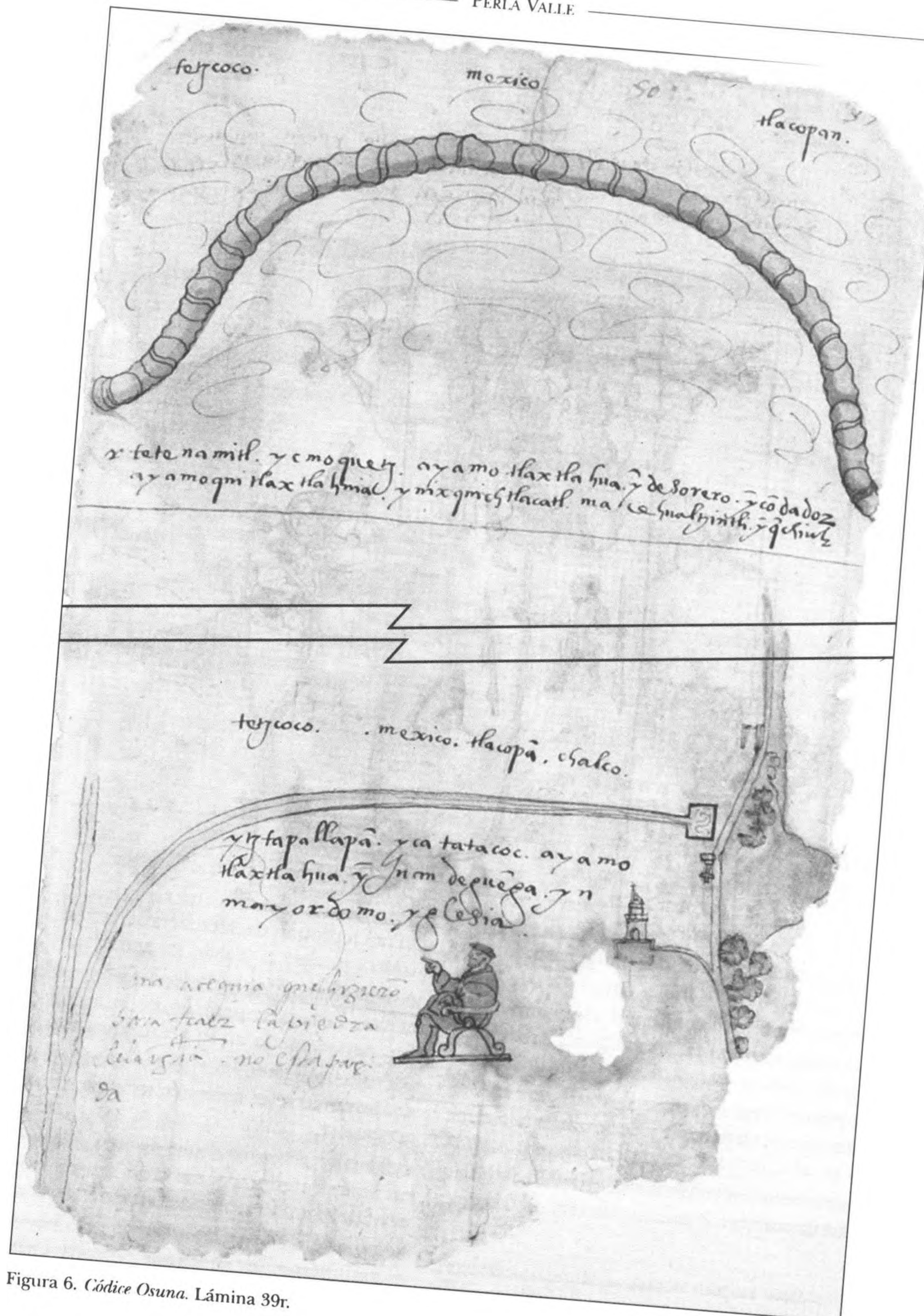


Figura 6. *Códice Osuna*. Lámina 39r.

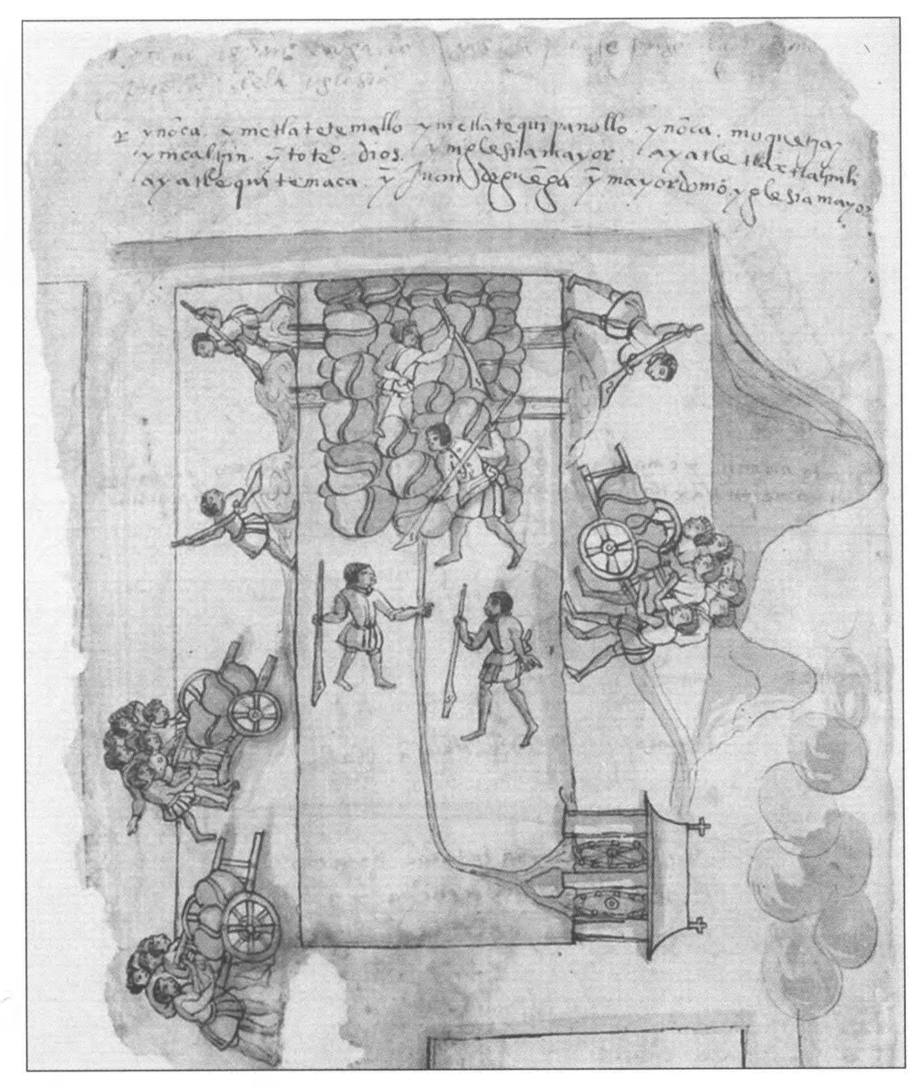


Figura 7. *Códice Osuna*. Lámina 39v.

fragmentadas en las que participan personajes indígenas y varios frailes; en otras figuran cuentas de tributos en dinero, diversos alimentos y materiales de construcción. Se destacan algunas escenas donde los frailes castigan a los tributarios, otros van atados en cuerdas de prisioneros a semejanza de los reos, cuando eran trabajadores de la comunidad. Según afirma Mendieta, después de una campaña de resistencia, el *altepetl* y sus sujetos consiguieron que regresaran los franciscanos a la parroquia de San Juan Teotihuacan (Figura 11. Fragmento del *Códice de San Juan Teotihuacan*).[18]

Al compararse los datos pintados en estos códices con el expediente 644 del AGN acerca de los casos demandados, se amplía la percepción de las variantes del trabajo comunal. En la relación

18 Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, capítulo LIX, Porrúa, México, 1980, pp. 347-352.

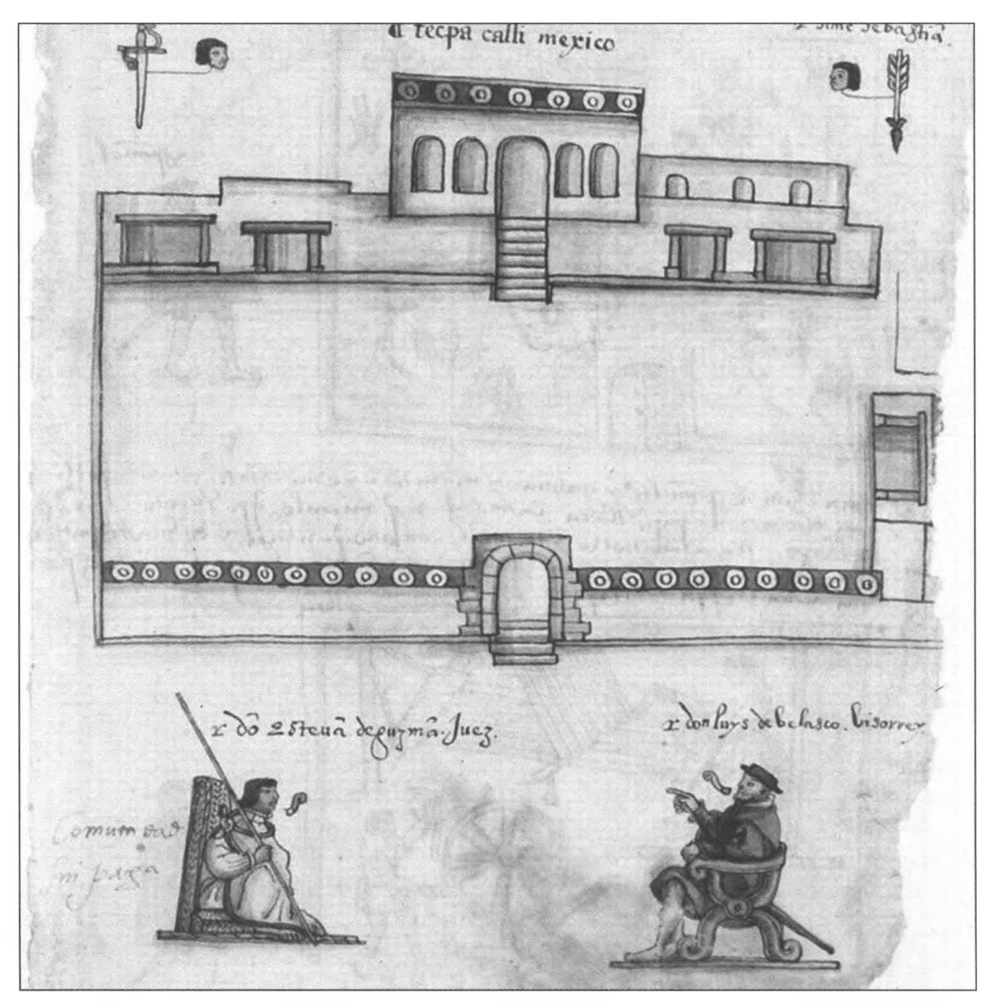


Figura 8. *Códice Osuna.* Lámina 38r.

de Obra Pública y Coatequitl, de 1555 a 1565, se subrayaron las partidas consideradas obligatorias para la comunidad debido a que en estos casos los pueblos costeaban todos los gastos. Antes de la legislación sobre el trabajo no se pagaban salarios ni gastos relacionados con alimentos, matalotaje e instrumentos de trabajo, pero aun después de dar a conocer estas leyes con frecuencia se transgredieron, como puede comprobarse en los códices y documentos.

En particular, las grandes obras que requirieron de "llamamientos generales" para reunir la mano de obra necesaria, figuran en la mayor parte de los cuatro documentos aquí revisados: la albarrada de San Lázaro, la acequia de Iztapalapa, el Hospital de los Indios, construcción y reparación de iglesias, la cárcel de la Corte y el Túmulo Imperial.

El expediente del AGN *Civil* 644, carece de la sentencia del proceso, posiblemente debido a que esa parte final se haya perdido, también es posible que se encuentre en un documento aparte, o que el litigio hubiera quedado inconcluso debido a las circunstancias que lo rodearon. Al

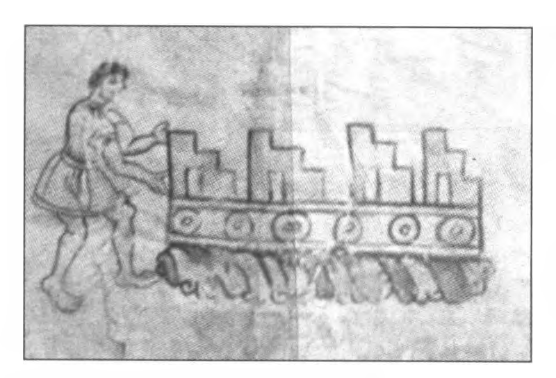


Figura 9. *Códice de Tlatelolco.* Lámina VI.

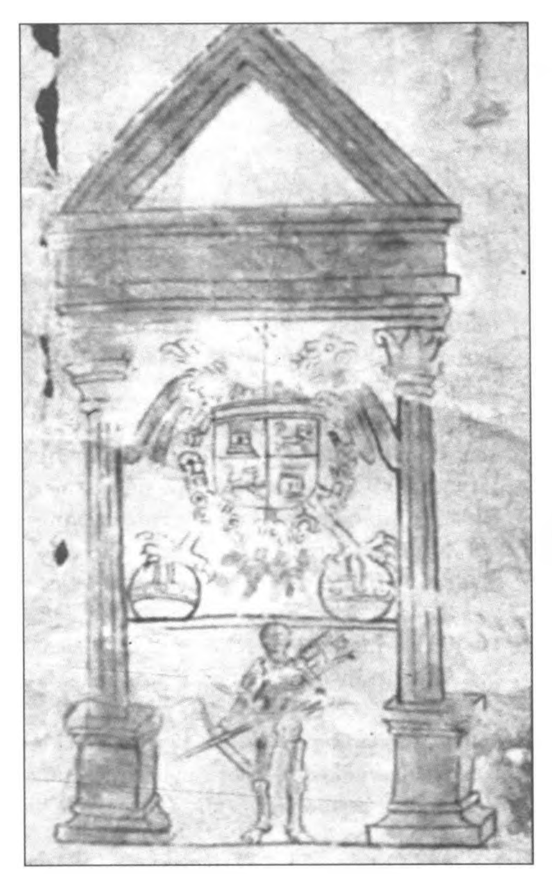


Figura 10. *Códice de Tlatelolco.* Lámina IX.

final del expediente, el oidor Villalobos a cargo del caso, recibió al parecer en actitud aprobatoria, las últimas pruebas presentadas por el cacique y funcionarios del cabildo y además les solicitó que de obtener otros testimonios documentales los aportaran en su beneficio. Sin embargo, el cacique don Luis de Santa María Cipac, principal acusado, falleció en 1565, dando fin a la genealogía mexica gobernante iniciada desde época prehispánica. Por lo que se refiere a las demandas registradas en el *Códice Osuna*, agregadas a otros testimonios probatorios, es probable que el licenciado Valderrama les haya dado seguimiento a los procesos de los funcionarios acusados, pues en el Consejo de Indias se pronunciaron las sentencias a que fueron acreedores en 1571 y 1572. Entre ellos los más afectados fueron los oidores Luis Villanueva y Vasco de Puga sentenciados a la suspensión temporal de su oficio y al pago de diversas multas.[19]

Para concluir considero que esta forma de explotación, que tanto afligiera a la sociedad indígena, en cierto modo reforzó la cohesión social de cada *altepetl* y de sus pueblos sujetos, localizados en el centro de México, y fue un incentivo para adaptar las formas tradicionales de la organización del trabajo al proyecto colonial. El cabildo indígena tendió a consolidarse como órgano de gobierno local, bajo la tutela de las autoridades españolas, y mostró su capacidad operativa al resolver la exigencia continua de mano de obra, no obstante la dramática disminución de la población en esta etapa del siglo XVI, y al participar en los conflictos jurídicos originados por relaciones de trabajo desiguales entre sectores sociales indígenas y autoridades virreinales.

[19] France V. Scholes y Eleanor Adams (eds.), *Cartas del Licenciado Jerónimo de Valderrama y otros documentos sobre su visita al gobierno de Nueva España, 1563-1565*, José Porrúa e Hijos, México, 1961 (*Documentos para la Historia del México Colonial*, vol. VII). El autor incluye las sentencias emitidas por el Consejo de Indias, después de los procesos seguidos contra algunos funcionarios novohispanos acusados durante su visita.

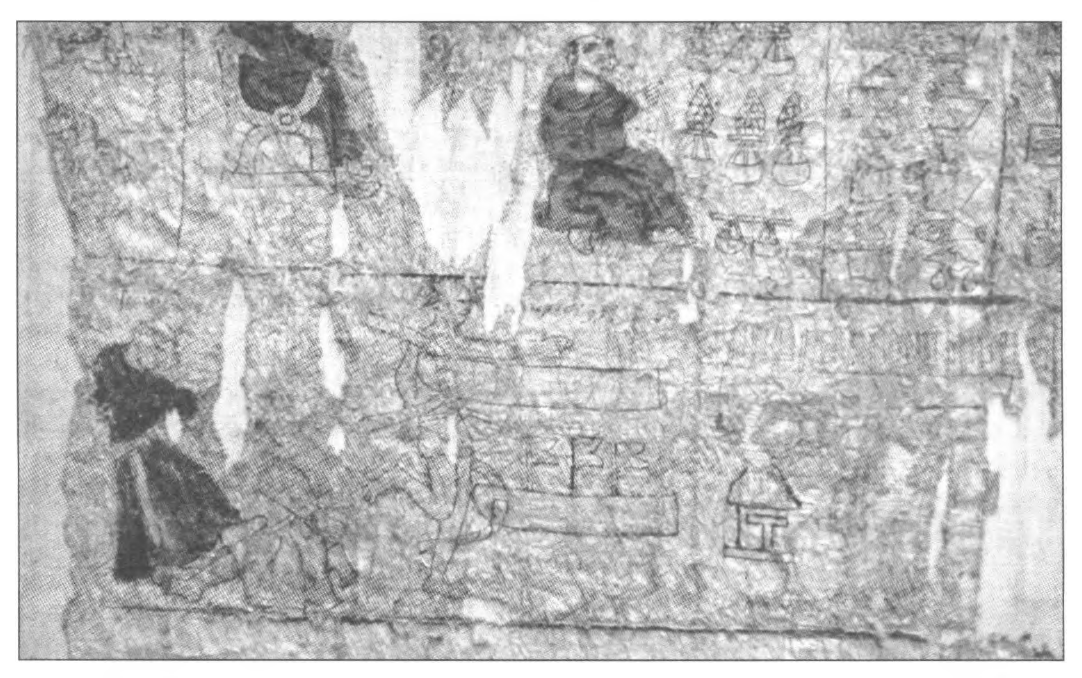


Figura 11. *Códice de San Juan Teotihuacan.*

MANUSCRITOS CONSULTADOS

Archivo General de Indias de Sevilla: Escribanía de Cámara 1180.

Archivo General de la Nación: *Civil*, volumen 644, Expediente 1; *Mercedes*, volumen 4, folio 25 y volumen 7, folio 350.

BIBLIOGRAFÍA

Alvarado Tezozomoc, Hernando, *Crónica Mexicana*, anotada por Manuel Orozco y Berra, Porrúa, México, 1980. (Biblioteca Porrúa, 61).

Caso, Alfonso, "Los barrios antiguos de Tenochtitlan y Tlatelolco", en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, t. XV, México, 1956, pp. 7-62.

Códice Aubin, 1556, Geschichte der Azteken, estudio de Günter Vollmer, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 1981, 79 folios.

Códice Cozcatzin, estudio de Ana Rita Valero, edición facsimilar, INAH-Benemérita Universidad de Puebla, México, 1994 (Serie Códices Mesoamericanos, 1).

Códice Florentino, manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, 3 vols., edición facsimilar, Giunti Barberá-Archivo General de la Nación, Italia-México, 1979.

Pintura del Gobernador, Alcaldes y Regidores de México, 2 vols., edición facsimilar, estudios de Vicenta Cortés Alonso y de María del Carmen Hidalgo Brinquis, Servicio de Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencias, Madrid, 1976.

Códice del Tecpan de Santiago Tlatelolco (1576-1581), estudio de Justino Fernández y Hugo Leicht, Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1939.

Códice Techialoyan García Granados, 2 vols., edición facsimilar, estudio de Xavier Noguez y Rosaura Hernández, Estado de México-Colegio Mexiquense, México, 1992.

Códice de Tlatelolco, estudio de Perla Valle, edición facsimilar, INAH-Benemérita Universidad de

Puebla, México, 1994 (Colección Códices Mesoamericanos, 1).

Chávez Orozco, Luis, *Códice Osuna*, reproducción de la obra del mismo título editada en Madrid, en 1878, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1947.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI editores, México, 1967.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

Martínez, Hildeberto, *Tepeaca en el siglo XVI. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*, CIESAS, México, 1984 (Ediciones de la Casa Chata, 21).

Mendieta, Fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, Porrúa, México, 1980 (Biblioteca Porrúa, 46).

Molina, Fray Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México, 1970 (Biblioteca Porrúa, 44).

Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de la Nueva España, 1505-1818*, 16 vols., Antigua Librería Robredo, México, 1939-1942 (Biblioteca Histórica Mexicana de obras inéditas, serie 2).

Pérez Rocha, Emma y Rafael Tena, *La nobleza indígena en el centro de México después de la Conquista*, INAH, México, 2000 (Colección Obra Diversa).

Puga, Vasco de, *Cedulario de la Nueva España*, estudio de María del Refugio González, edición facsimilar, Centro de Estudios de Historia de México-Condumex, México, 1985.

Reyes García, Luis, *¿Cómo te confundes? ¿Acasó no somos conquistados? Anales de Juan Bautista*, CIESAS-Biblioteca Lorenzo Boturini-Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, México, 2001.

Scholes, France V. y Eleanor Adams (eds.), *Cartas del Licenciado Jerónimo Valderrama y otros documentos sobre su visita al Gobierno de Nueva España, 1563-1565*, José Porrúa e hijos, México, 1961 (*Documentos para la Historia del México Colonial*, vol. VII).

La reproducción de la comunidad tepaneca a través del servicio personal en Coyoacán

*Emma Pérez Rocha**

Varios trabajos han señalado la función del tributo y el servicio personal en las empresas españolas.[1] Sin embargo, sabemos poco de la función económica que tuvieron en la comunidad indígena. Esto debido en gran parte a la falta de fuentes documentales que señalen cómo se desarrollaban de manera integral y en periodos de duración lo suficientemente amplios, para hacer un análisis profundo de la situación de la comunidad en cuanto al funcionamiento de ambas instituciones.

Sobre Coyoacán y su sujeto Tacubaya se dispone de la "Visita del oidor Gómez de Santillán"[2] que ha servido para estructurar el presente trabajo. Dicha visita fue realizada del 8 de mayo al 17 de agosto de 1553, para informar sobre lo acontecido en el lapso que va de septiembre de 1551 a agosto de 1553. La visita se realizó a petición de los habitantes indígenas de Coyoacán, quienes se quejaban del exceso de tributo y servicio personal que debían dar a diversas instancias en las que se incluye a Martín Cortés, marqués del Valle, encomendero del Marquesado del Valle de Oaxaca, el cual estaba integrado por una serie de pueblos entre los que se encontraba Coyoacán. A Hernán Cortés, primer marqués, le fueron cedidos los pueblos que componían el marquesado como retribución a su papel en la conquista, donde ejerció el dominio eminente o señorío, mismo que en la práctica estuvo disminuido por las intervenciones del virrey, quien en determinados momentos no reconocía los derechos del marqués sobre prados, baldíos y bienes mostrencos, lo cual no sucedió en la jurisdicción civil y criminal que sí le fue reconocida y pudo ejercer, salvo cuando el marquesado fue secuestrado, es decir confiscado por la Corona.

En la realización de la visita intervinieron, además del oidor Gómez de Santillán, una serie de autoridades indígenas, entre ellas el gobernador de Coyoacán y los alcaldes, regidores y alguaciles de este pueblo y del de Tacubaya. Por lo que respecta a los españoles, estuvieron presentes, además del oidor, el intérprete, el escribano y un representante de don Martín Cortés. La visita nos proporciona una información integral del funcionamiento de ambas instituciones tributarias, esto debido a que, en su aspecto formal, la visita es un juicio sumario dirigido por el oidor, cuyas partes son las personas involucradas en la averiguación. La visita presenta como eje un interrogatorio a partir del cual se realizan las declaraciones seguidas de los cargos y descargos, y por último aparecen las disposiciones del oidor

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

[1] José Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, El Colegio de México, México, 1952; Silvio Zavala y José Miranda, "Instituciones indígenas en la colonia", en *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, INI, México, 1954.

[2] Pedro Carrasco y Jesús Monjarás-Ruiz, *Colección de documentos sobre Coyoacán*, vol. I, INAH, México, 1976 (Colección científica, 39).

para el correcto funcionamiento del tributo, una vez terminada su visita a Coyoacán.

Como inicio de la averiguación se partió de la previa existencia de tasaciones tributarias. Coyoacán y Tacubaya contaban con la visita y tasación realizada en 1551 por el oidor Rodríguez de Quesada,[3] que fue punto de comparación con la circunstancia existente en Coyoacán y su sujeto Tacubaya, al momento de la visita en cuanto a los montos del tributo, en sus dos acepciones, establecidos en la tasación. Las acusaciones de exceso que conforman el cargo, iban directamente contra las autoridades indígenas, quienes al momento de su declaración indicaban el uso que se había hecho del tributo y cómo y para quién se había realizado el servicio personal, lo que a su vez integra el descargo. Esas declaraciones posteriormente eran corroboradas o ampliadas por los mayordomos.

En el caso de Coyoacán, a diferencia del de Tacubaya, la información obtenida por medio de la visita es más abundante y completa, por lo que se puede seguir un hecho determinado hasta su desenlace.

La visita del oidor Gómez de Santillán se realizó poco después de la promulgación de una serie de leyes que cambiaban la forma de tributación y que, en 1549 anularon el servicio personal en Nueva España,[4] debido a los excesos cometidos por los encomenderos y funcionarios reales, pese a las moderaciones que empezaron a surgir entre 1530 y 1540 que no significaron ningún alivio para los pueblos de los naturales. Además, poco antes de la llegada del oidor, el servicio personal prestado a Martín Cortés en Coyoacán había sido conmutado por el oidor Rodríguez de Quesada por el pago de 1 350 pesos de oro común al año.[5] A raíz de esta conmutación, se emitió una tasación mediante la cual se prohibía dar indios al marqués del Valle, a menos que el indígena quisiera alquilarse y trabajar por su voluntad, debiendo pagársele en su propia mano.

A través de las averiguaciones, el oidor Gómez de Santillán encontró que el servicio personal seguía funcionando en las obras públicas, a favor del monasterio, la comunidad y algunas autoridades indígenas, como el gobernador don Juan de Guzmán y el alcalde. Los indígenas debían prestar servicio una semana de cada cuatro y turnarse por barrio, a excepción de la dedicada a las obras públicas, a las que debían acudir cada vez que se ofrecía y hacía el "llamamiento" correspondiente el gobernador de Tacuba, don Antonio Cortés Totoquihuaztli,[6] por razón de ser "desde antiguo" una obligación el asistir al trabajo de construcción de casas para uso público, calzadas, puentes y demás. Aparecen además algunas personas, autoridades y particulares a quienes aparentemente también se les proporcionaba.

El oidor Rodríguez de Quesada en su visita había determinado que el número de personas para el servicio personal debía de ser de 200 hombres, no obstante el oidor Gómez de Santillán encontró que la cifra real de personas ascendía a 344 y de ellas 72 eran mujeres.[7] A la vez, en la tasación se indicaba que la mano de obra debía ser utilizada sólo en la construcción de la iglesia del monasterio, el servicio doméstico del convento y de la casa de comunidad, en atender algunos trabajos del hospital, en recoger el tributo para el monasterio, en la doctrina y como cantores en los servicios religiosos.

Como se ve las actividades originales al servicio personal se habían ampliado añadiendo cargas adicionales a los indígenas. Además, si bien ya no se daba servicio al marqués del Valle, seguía funcionando en otras instancias. Al analizar paso a paso el funcionamiento del servicio per-

[3] *Ibidem*, pp. 15-16; Silvio Zavala, *Tributos y servicios personales de indios para Hernán Cortés y su familia*, AGN, México, 1984, pp. 213-214, 231- 234.

[4] Ernesto de la Torre, "Época colonial. Siglos XVI-XVII", en *Historia documental de México*, vol. I, UNAM, México, 1974, p. 220.

[5] Carrasco, *op. cit.*, p. 16.

[6] AGN, *Mercedes*, vol. 5, 1ª parte, ff. 5v a 6r.

[7] Carrasco *op cit.*, p. 88. No se precisa con exactitud el servicio prestado, pero se puede inferir que se dedicaban al servicio doméstico y a la elaboración de la comida, pues entre ellas había especialistas, como la panadera.

sonal, se vio que en el tiempo dedicado a servir en la construcción de la iglesia del monasterio franciscano, la mano de obra se ocupaba además en realizar una serie de trabajos especializados relacionados con la madera; primeramente, su corte y acarreo por medio de tamemes o en carretas y posteriormente, en la manufactura de rodrigones, tejamaniles, tablas y demás. Estos trabajos fueron controlados por el vicario del monasterio, con la amplia participación de las autoridades nativas, quienes por una parte organizaban a los indígenas y veían de su eficaz desempeño en el servicio requerido; por otra parte, en algunos casos, recibían el pago monetario de dichos servicios. Pero el indígena que realizaba el trabajo nunca era retribuido con salario alguno. Debemos aclarar que las autoridades indígenas tampoco se beneficiaron directamente con el producto del servicio personal relacionado con la madera.

Tanto la leña y el carbón como los productos elaborados se entregaban a particulares en la ciudad de México, a manera de pago en especie por algún servicio otorgado al monasterio o por algún bien proporcionado al mismo, por ejemplo: a Pedro Cuadros por el vino y el aceite que envió a los frailes; al panadero, por el pan que elaboró; al barbero Segovia por haberlos afeitado, y así podríamos continuar la lista. A la vez, hubo casos en los que sí se dio pago monetario por los productos confeccionados en madera.

Se tiene, así, que la producción obtenida mediante el servicio personal, ya fuese por el trabajo en los montes o por las manufacturas de madera; o bien de la producción obtenida en forma de sobras de tributo del cultivo en las sementeras, seguía diferentes canales de distribución:

Tomaba la forma de pago por un servicio o por un bien material otorgado al monasterio.

Se lo consideraba una mercancía y por lo tanto generaba dinero a la comunidad.

Se concentraba en la casa de comunidad[8] y seguía las siguientes vías: El producto convertido en mercancía era vendido por los mayordomos. Salía como tributo para el gobernador y para algunas autoridades indígenas fuera de tasación, y para el hospital. Se utilizaba para solventar gastos de la comunidad los domingos y días de fiesta.

A través de las declaraciones de los mayordomos, en el rubro de descargo podemos ver en qué sectores se utilizó el producto o el dinero generado por el servicio personal, mismos que a continuación se enumeran:

En el ceremonial religioso: en el pago a cantores y bailadores, en la compra de copal, incienso, cera, flores y demás.

En la comida de las autoridades indígenas que fueron a arreglar asuntos administrativos a la ciudad de México, en la del virrey cuando visitó Coyoacán y en la de las fiestas religiosas de Pascuas de Resurrección, Navidad, Corpus, Purificación de María, Ascensión y San Juan Bautista.

En el rubro de gastos de la comunidad, específicamente la compra de los granos utilizados como simiente, en los utensilios para la "casa de comunidad" sobre todo "en muchos domingos y fiestas". En la compra de bueyes y novillos para arrastrar las carretas del común que llevaban la leña y el carbón a sus destinatarios, así como el sebo, los pernos y el mecate para las mismas.

En gastos eventuales: como por ejemplo en la indemnización a una viuda debido a que su esposo fue aplastado por una piedra que era transportada a Cuernavaca, o para el vino y la comida de algunos principales que vinieron de visita a Coyoacán.

En la iglesia, para la obra de la capilla, específicamente en la obtención de los materiales requeridos y en el pago a dos albañiles encargados de su construcción, y en la compra de imágenes y de una lámpara de plata.

En la manutención de los frailes, concretamente en la compra de ingredientes para las

[8] Casa de comunidad: sitio donde se concentraban las sobras de tributo, la hierba, el zacate, la leña, las gallinas y el trigo, productos, unos, que se utilizaban en la elaboración de las comidas los domingos y días de fiesta, y otros en la manutención de los animales de la comunidad. Además, allí debió estar depositada la caja de comunidad.

comidas y de vino; en el pago a la panadera, en la jerga y para los hábitos.

En salarios de autoridades indígenas y españolas, como fueron jueces, alcaldes, alguaciles, regidores y el procurador; al escribano, a los carreteros, al pastor y al indio que cuidaba los bueyes.

Para la compra del cacao, destinado al tributo del gobernador don Juan de Guzmán.

El total del dinero gastado ascendió a 3 077 pesos, 6 tomines y 6 granos. De ellos: 1 226 pesos y 1 tomín se utilizaron para los gastos del clero, en los siguientes conceptos: en la manutención de frailes, ceremonial religioso y gastos varios. 754 pesos 2 tomines en salarios a autoridades indígenas y españolas, y en el pago a trabajadores de la comunidad. 492 pesos 4 tomines en los gastos de la comunidad. 287 pesos 4 tomines 6 granos en comidas. 216 pesos en el tributo al gobernador. 101 pesos 1 tomín en gastos eventuales.

Por lo anterior se puede indicar que la distribución del producto del servicio personal, fundamentalmente, y de las sobras de tributo, en menor grado, se canalizaban en su mayoría al sostenimiento del clero y de la comunidad indígena y sus autoridades propias.

A partir de estos hechos podemos concluir que estamos ante una comunidad dinámica con diferentes concepciones de lo social y, consecuentemente con nuevas relaciones sociales, que hizo funcionar el servicio personal de manera distinta a como se hacia en la época prehispánica; pero, con reminiscencias estructurales como fue el pago de un servicio en especie, uso que continuó hasta 1560 más o menos.

No podemos hablar de una acumulación de capital a partir de la nueva forma de funcionamiento del servicio personal; pero, sí de que se permitió el paso al desarrollo de incipientes actividades económicas basadas en bienes de comunidad y por medio de las cuales pudo ir más allá de una economía de subsistencia, al grado que pudo mantener ampliamente al clero asentado en Coyoacán, en cuanto a la manutención de los frailes; al pago, por una parte, de la mano de obra en la construcción de la iglesia del monasterio y, por otra, del ceremonial religioso con lo que implicaba en festividades, comidas, cera, flores, salarios para cantores y demás, con lo cual se inició el afianzamiento del clero como fuerza social y económica en las comunidades indígenas.

Por lo que se refiere a las autoridades nativas, sobre todo en el caso del gobernador que aún era el cacique, también se beneficiaron de la comercialización del producto del servicio personal para el pago del tributo, como un reconocimiento a sus privilegios, hecho que perduró hasta más o menos la segunda mitad del siglo XVI. Pero donde incidió con más fuerza el beneficio del producto del servicio personal fue en la comunidad misma. Por una parte, se dieron cambios ostensibles, entre los que destaca la comercialización del tributo en sus dos acepciones: especie y servicio. Además, se propició la reproducción de la comunidad por medio del mantenimiento de sus incipientes actividades económicas y de la persistencia del estamento noble que le dio cohesión.

¿Por cuánto tiempo duró esta situación en Coyoacán? Aún no lo sé con exactitud, pero no debió persistir por mucho tiempo, debido a la emisión de las disposiciones del oidor Gómez de Santillán, que corroboraron las del oidor Rodríguez de Quesada, en cuanto a la abolición del servicio personal y del mandamiento que determinaba que se pagara a los indígenas un salario si éstos realizaban algún servicio.[9] Así se dio paso al repartimiento, forma compulsiva de trabajo que alejaba a los indígenas de sus comunidades por largos periodos. No debemos olvidar que estamos en el umbral de transformaciones fundamentales en la institución tributaria, debido a las reformas promovidas por el visitador Valderrama,[10] de las cuales podemos señalar como antecedentes algunos de los cambios que ya se estaban dando en Coyoacán, entre ellos el que

[9] De la Torre, *op. cit.* p. 221; Carrasco, *op. cit.*, p. 16.

[10] France V. Scholes y Eleanor Adams (eds.), *Cartas del Licenciado Jerónimo Valderrama y otros documentos sobre su visita al Gobierno de Nueva España, 1563-1565*, José Porrúa e hijos, México, 1961 (*Documentos para la Historia del México Colonial*, vol. VII).

la base tributaria ya no fuese la tierra, sino el número de habitantes y el hecho de que los principales ya tributaban.

Sin embargo, la comunidad indígena, con cambios estructurales significativos, continuó reproduciéndose y manteniendo vigentes sus fiestas y ciertas actividades económicas, siempre y cuando estuviesen sostenidas por algún bien comunal, específicamente por la tierra, temas en los que hay que profundizar todavía.

BIBLIOGRAFÍA

Carrasco, Pedro y Jesús Monjarás-Ruiz, *Colección de documentos sobre Coyoacán*, vol. I, INAH, México, 1976 (Colección científica, 39).

Documentos inéditos relativos a Hernán Cortés y su familia, AGN, México, 1935.

García Martínez, Bernardo, *El marquesado del Valle. Tres siglos de régimen señorial en Nueva España*, El Colegio de México, México, 1969.

Miranda, José, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, El Colegio de México, México, 1952.

Pérez Rocha, Emma, *Servicio personal y tributo en Coyoacán: 1551-1553*, Centro de Investigaciones Superiores del INAH, México, 1978 (Ediciones de la Casa Chata, 8).

Scholes, France V. y Eleanor Adams (eds.), *Cartas del Licenciado Jerónimo Valderrama y otros documentos sobre su visita al Gobierno de Nueva España, 1563-1565*, José Porrúa e hijos, México, 1961 (*Documentos para la Historia del México Colonial*, vol. VII).

Torre, Ernesto de la, "Época colonial. Siglos *XVI-XVII*", en *Historia documental de México*, UNAM, México, 1974.

Zavala, Silvio, *Tributos y servicios personales de indios para Hernán Cortés y su familia*, AGN, México, 1984.

Zavala, Silvio y José Miranda, "Instituciones indígenas en la colonia", en *Métodos y resultados de la política indigenista en México*, INI, México, 1954.

La composición del Coyoacán colonial en los padrones borbónicos. Grupos domésticos y sociales

*Gilda Cubillo Moreno**

En el régimen borbónico se ordenó el levantamiento de padrones entre las poblaciones de los dominios coloniales. Uno de los objetivos de la Corona era la detección de los civiles aptos para la milicia, con el fin de reclutarlos y formar el primer ejército oficial. Mediante el análisis de tales padrones, el conocimiento de aspectos fundamentales y diversos del siglo XVIII y los albores del XIX en toda Nueva España tiene considerables oportunidades de ensanchar su horizonte. Su naturaleza, las posibilidades que ofrecen a la investigación y ciertos procedimientos utilizados en el aprovechamiento de esta clase de testimonios, serán asuntos que nos ocupen aquí en primera instancia. En un segundo momento se presentarán, a manera de primicias y muestras, algunos de los resultados obtenidos en el estudio de la composición social y familiar de Coyoacán en esa época.

Estos censos proporcionaron la información poblacional de las distintas jurisdicciones que constituían el territorio geopolítico de la colonia en sus tiempos postreros. A pesar de sus limitaciones, representan una veta promisoria ya que con base en ellos se puede responder a preguntas de diversa índole formuladas en estudios regionales y locales.

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

La naturaleza de los padrones militares del periodo borbónico

Sin una información básica de los motivos, aplicaciones y efectos de la política borbónica, se tendría una visión parcial del sentido de las interpretaciones obtenidas a partir de estos padrones.

Sabemos que hacia 1740 terminó el designado "siglo de la depresión económica",[1] época sobre la que aún tenemos gran desconocimiento, a pesar de que entre sus sombras reside la explicación del auge posterior: entre 1750 y 1821 se verificaron las mayores transformaciones y el más importante crecimiento económico de los tiempos virreinales.[2] Con todo su brillo, ánimo de transformación y apertura a las ideas de la *Ilustración*, la sociedad colonial padeció "desajustes y desgarramientos internos". Sobre los motivos y efectos de ese periodo queda también mucho por entender, en lo particular, la historia

[1] Woodrow Borah, *El siglo de la depresión en Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, México, 1975 (Colección SepSetentas, 221).

[2] Enrique Florescano e Isabel Gil Sánchez, "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1808", en Daniel Cosío Villegas (comp.), *Historia General de México*, vol. 1, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, México, 1997, pp. 473-474. Los autores coinciden con otros estudiosos en que en esa época se experimenta "la reforma política y administrativa más radical que emprendió España en sus colonias, y ocurre el auge económico más importante que registra Nueva España".

de la década de 1790 está cubierta de oscuridad y de *clichés* que deben ser despejados.[3]

En torno a las condiciones que les dieron origen, los padrones fueron reflejo de las políticas reformistas de aquel régimen de corte ilustrado, conocido por el ejercicio de prácticas científicas modernas que trastocaron la vida colonial. Específicamente, los padrones se levantaron con el afán de proporcionar información al gobierno virreinal del siglo XVIII, mediante un método sistemático que facilitaría el reclutamiento de varones aptos para la milicia, según determinados criterios preestablecidos. Con ello, se deseaba conformar el primer ejército oficialmente constituido en los territorios sujetos a lacorona española.

En ese tiempo el poder real sintió amenazados sus dominios por los intereses de agentes enemigos, en especial por la monarquía inglesa que merodeaba por medio de piratería las embarcaciones transoceánicas y las fortalezas costeras de Hispanoamérica. Por otro lado, estaba la incertidumbre que experimentaba España ante las guerras europeas y de África del Norte.[4] Paralelamente, la necesidad de conformar un ejército respondía a los planes reales de expandir y reforzar sus dominios en los amplios territorios de las tierras áridas del norte de Nueva España, allende las fronteras de lo que fuera Mesoamérica. Para cumplir sus metas, a costa del riesgo que le significaba armar a sus pobladores, la corona no encontró otra solución que enviar tropas peninsulares como refuerzo y cuadros de oficiales, cuya misión sería entrenar a los varones que habitaban en las colonias para que se encargaran de su propia defensa.

Paradójicamente, los procedimientos de levantamiento de datos de esos padrones destinados a identificar quiénes eran aptos para la milicia, y más aún, las prácticas de reclutamiento adoptadas para la creación de lo que fueran los primeros cuerpos del ejército formal, tuvieron efectos nocivos entre los distintos grupos sociales. Así, por ejemplo, un buen número de hombres huyó de sus casas y localidades para evitar su registro y enlistamiento, provocando la desestablización de sus familias.

Aunque en un principio las órdenes virreinales marcaban que sólo debía reclutarse a los hombres que se consideraban de castas "limpias" (españoles peninsulares y criollos, en primer término, castizos y mestizos, en segundo) el gobierno pronto se vio obligado a romper con las normas raciales establecidas, lo que fue causa de trastornos de distinto alcance entre los sectores menos privilegiados, incluidos los criollos y los españoles peninsulares más modestos.

Tal desajuste interno se debió a que al desarraigar de sus hogares a los hombres en edad productiva, para su incorporación al ejército o al huir éstos para evitarlo, e incluso evadir el empadronamiento, las familias perdían, aunque fuese en parte y temporalmente, las fuentes de ingresos habituales, lo que sumergió a muchas en crisis económicas. Su seguridad se vio amenazada ante la ausencia del varón cabeza de familia y de los hijos mayores prófugos o alistados, lo que generó conflictos de diferente índole en los núcleos familiares. Esta situación provocó una reacción de particular animadversión por parte de los criollos, lo que se tornó en uno más de los factores que condujeron al movimiento de independencia. Además contribuyó a agudizar los ya consabidos conflictos de los criollos con los españoles nacidos en la península ibérica debido, entre las principales causas, a la exclusividad otorgada a estos últimos para acceder a los cargos y posiciones de mayor jerarquía.

Si bien el gobierno colonial daba a los españoles peninsulares la prioridad para incorporarse al ejército, por considerar que era un honor y un privilegio servir de esta forma al rey, no faltaron quienes recurrieron a sus influencias y artimañas para eludir su adhesión; por ejemplo, quienes contaban con metálico conseguían com-

[3] Según afirmación de Christon I. Archer, *El ejército en el México borbónico, 1760-1810*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 12.

[4] Véanse, por ejemplo, María del Carmen Velásquez, *El estado de guerra en Nueva España, 1760-1808*, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, México, 1997; Archer, *op. cit.*

probantes de médicos corruptos, aduciendo falsas enfermedades crónicas.[5] Otros más contaron con la exención de antemano, pues entre los criterios aplicados para su efecto estaba el de dedicarse al comercio transoceánico o ejercer un cargo público. La gente de los otros grupos sociales buscó también motivos o pretextos para evitar su clasificación en la categoría de primera clase y evitar así el reclutamiento. De una u otra forma, esta evasión lesionaba los intereses reales, motivo por el cual se recurrió a la leva. La vía forzada propició la huida y acentuó los conflictos.

POTENCIAL DE LOS PADRONES BORBÓNICOS. EL CASO DE COYOACÁN

El *Padrón de Familias Españolas, Castizas y Mestizas,* que incluye el de *Familias Pardas de la Jurisdicción de Coyoacán,* levantado entre 1791 y 1792,[6] es pues un recurso primario básico del proyecto que nos ocupa titulado *Familias, culturas y grupos sociales en Coyoacán y San Ángel, en los postrimerías del siglo XVIII.* Con la descripción de la fuente y la presentación de algunas experiencias propias en el proceso de investigación, se quiere responder al interés de mostrar algunas de las maneras en que técnicamente es posible abordar un testimonio de esta especie.

Los contenidos de los padrones, en diversos casos, rebasan sus propósitos originales, pues ofrecen cifras y ricas informaciones, cuya profundidad varió según la personalidad que imprimiera cada censor, pues si bien estos comisionados contaban con una especie de formato y de rubros básicos por responder, las variables se ampliaron gracias a los encargados más acuciosos. De suerte que el padrón de Coyoacán pertenece al grupo de los más detallados de su género.

Como para las nóminas de otras regiones, en esa área se levantó información de los moradores de todos los pueblos, barrios, obrajes, molinos, estancias, ranchos, haciendas y cabeceras jurisdiccionales; a partir de la información obtenida de los residentes desde sus casas, accesorias, oficinas, comercios o centros de producción. Así, podemos acceder a datos que trascienden a la población masculina en edad productiva susceptibles de ser reclutados: de ellos se cuenta con sus nombres y apellidos, edades, ocupaciones o cargos, procedencias y *calidades* o grupos sociales de pertenencia,[7] lo mismo que las enfermedades o discapacidades declaradas. Los grupos sociales a los que pertenecían todos y cada uno de los habitantes de ambos géneros fueron diferenciados con el término de *calidad* empleado en este padrón. Bajo este concepto, lo mismo eran identificados como *españoles* los peninsulares que los oriundos de las tierras coloniales (sin mencionar jamás en dicha fuente el término criollo, el investigador puede reconocer a tales, por las referencias a sus lugares de nacimiento). Respecto a las otras *calidades* de menor rango, en cada caso, los sujetos fueron clasificados como castizos, mestizos, indios, negros o pardos.[8]

Datos menos específicos merecieron la atención hacia los niños y las mujeres, empero, de ellos también se nos brinda información de utilidad. De señoras casadas, viudas y doncellas no se ofrece más que su estado civil, el nombre y la *calidad,* mientras que de los menores sólo sabemos esta última denominación y su género. De todos los miembros, sin distinción, brinda indicadores directos o indirectos acerca de su posición dentro del núcleo familiar.

De manera general, estos registros nos han permitido precisar datos cuantitativos y cualita-

[5] Archer, *op. cit,* pp. 12-21.

[6] Archivo General de la Nación, Serie *Padrones,* vol. 6, 1ª y 2ª parte, fojas 1 a 145 (r. y v.), "Padrón de Familias Españolas, Castizas y Meztizas [y] Pardas de Coyoacán, año de 1792", Coyoacán, México, 1792. (En adelante se hará referencia a esta fuente con la forma abreviada: AGN, Padrón de Coyoacán, 1792). Mediante este censo, se han podido identificar, entre otras tantas informaciones, los diferentes motivos de exención antes mencionados.

[7] Más adelante se precisarán los conceptos elegidos y la definición de términos como *calidad* o grupo social.

[8] El padrón de Coyoacán (AGN, Padrón de Coyoacán, 1792), no emplea tampoco, en ningún momento, el término de *casta* ni el de *raza,* que sí aparecen en otros testimonios de la época.

tivos, entre otros, el número de los miembros y composición de cada grupo doméstico, de cada *calidad* o grupo social y de la sociedad local en su conjunto, permitiendo obtener con ello los índices demográficos, tanto generales como por grupo. Los padrones nos brindan otras tantas posibilidades de lecturas entre líneas que dependerán de la orientación del problema de estudio, de los objetivos que se persigan y de los recursos técnicos y metodológicos aplicados en su análisis cuantitativo y cualitativo. Los resultados dependerán también de las relaciones que el investigador decida establecer acerca del mismo momento y espacio, o entre diferentes lugares o tiempos, y en los casos en que existan censos de años distintos sobre un mismo lugar de la vinculación sincrónica que sea posible establecer entre los censos con otra clase de fuentes históricas.

La serie de padrones producidos en aquellos años pueden ser, insistimos, uno de los recursos clave para contribuir al esclarecimiento de diversas cuestiones, y nos permiten ubicar el escenario geográfico y poblacional de los paisajes urbanos y rurales en los planos más generales y descriptivos. En su sentido más amplio, abren el acceso para la reconstrucción global de los conglomerados que abordan, de sus componentes demográficos, socioculturales y económicos; dan cuenta, paralelamente, de la diferenciación entre los asentamientos congregados o dispersos; ofrecen así la configuración territorial de las jurisdicciones, ya que no es raro que hayan sido acompañados de algún mapa, como del que está dotado nuestro padrón de Coyoacán. Son un medio útil para el análisis comparado de las tendencias demográficas de los grupos sociales, por edades y género, desde distintos ángulos, lo que permite aproximarnos a los grados de mestizaje entre la población de su momento. Permiten asimismo reconstruir la distribución y apropiación espacial de los grupos domésticos y sociales, entre sus principales posibilidades.

Como dichos censos allanan el camino para responder a cuestiones tales como la composición sociocultural y las condiciones económicas locales y regionales, facilitan el establecimiento de las diferencias o convergencias en las condiciones económicas y campos laborales entre las llamadas *calidades* sociales. Un padrón se nos revela como una especie de retrato y aunque de alguna suerte es así, también es cierto que, a pesar del aspecto estático que el padrón refleja de la población, ha sido posible desentrañar de él, no nada más parte de las semejanzas y las diferencias estructurales de la sociedad local, sino algunos indicadores de las relaciones entre las distintas identidades socioculturales y, hasta cierto punto, la dinámica de la interacción humana. Desde otro ángulo, al dar cuenta pormenorizada de cada una de las casas, sus familias y sus miembros, es perfectamente posible la diferenciación de los grupos domésticos, según su tamaño, conformación parental, étnica, por *calidades*, por situación laboral, por géneros y edades. Con ello es posible distinguir, por ejemplo, las estructuras mínimas de parentesco de dichas unidades domésticas. Buena parte de los asuntos enunciados en las líneas precedentes han sido desarrollados con mayor o menor medida en el proyecto sobre Coyoacán, poniendo énfasis en este último campo temático.

Sobre sus limitaciones, uno de los grandes vacíos de los que adolecen los padrones está en la población indígena, pues la política del gobierno colonial excluyó del reclutamiento a sus hombres, por considerarlos indispensables para la producción agrícola y también por razones de seguridad de estado. Si bien su ausencia no es absoluta, de los casos aislados de varones indios casados con mujeres de mayor estatus racial, en los dos pueblos en cuestión sólo se menciona el nombre de pila (aunque sabemos que desde tiempo atrás, por lo menos los indios nobles ya usaban apellidos); mientras que de las mujeres naturales casadas con españoles, castizos o mestizos, no se da más que el apelativo de "indias", a diferencia de las señoras de otros rangos de quienes, como se dijo, se ofrece nombres y apellidos.

Las familias enteras de indios que residían entreveradas en el centro de estos dos pueblos aparecen referidas en el padrón tan sólo como "casa de indios", con su ubicación domiciliaria

en los asentamientos censados, pero sin ofrecer ningún otro dato más, ni siquiera el número de sus integrantes. Por otra parte, la información poblacional de las rancherías, barrios o pueblos habitados exclusivamente por indios fue omitida por completo. A pesar de los silencios, en estos mutismos pueden reconocerse e interpretarse algunos de sus significados con el apoyo de otros estudios y de testimonios de otra especie. Sabemos por otras fuentes primarias, por ejemplo, que entre las veintisiete familias indias que habitaban en el corazón de Coyoacán y entre las tres de San Ángel, persistían los descendientes empobrecidos de los antiguos caciques nobles tecpanecas de apellido Istolinque (cuyo análisis constituye la meta de otra línea de nuestra investigación).[9]

En cuanto a los habitantes de origen africano (producto de la mezcla de negros con indios), también da testimonio el padrón de Coyoacán. La administración virreinal del segundo conde de Revillagigedo (1789-1794) si bien aliada a las ideas de la ilustración y a las prácticas reformistas borbónicas, tenía una posición particularmente discriminatoria hacia los afro-indios, y una animadversión más o menos pronunciada hacia todos aquellos que no fueran de origen peninsular. Es interesante hacer notar que, a falta de hombres suficientes causada por los españoles que evadieron ese supuesto honor, el virrey tuvo que incorporar a la milicia a los *negros, mulatos, coyotes* o *pardos*, a pesar del desprecio que por ellos sentía, ya que estaban colocados por la sociedad dominante en las *calidades* más ínfimas.

Debido a la suerte que corrieron los grupos afro-indios, semejante al color de su oscura piel, los etnohistoriadores podemos tener ahora la ingrata fortuna de encontrarlos tan minuciosamente registrados en los padrones con fines militares como lo fueron los españoles, los castizos o los mestizos. Al expirar el siglo XVIII, la población *parda* de la jurisdicción de Coyoacán sufría todavía condiciones muy poco distintas a las de la esclavitud; hacinados en los obrajes o en asentamientos próximos, como da cuenta el padrón: unos habitaban confinados en el obraje textil de Posadas (perteneciente a San Ángel) y otros más segregados en un domicilio anexo a un obraje dentro de los límites de la cabecera de Coyoacán.

RECURSOS OPERATIVOS APLICADOS

Si bien el censo de Coyoacán posee en sí mismo todas las cualidades enunciadas, fue necesario elegir y aplicar una serie de criterios conceptuales y de técnicas ajustadas a nuestras propias necesidades para su análisis, con base en los objetivos e interrogantes de esta investigación. Al respecto, sostenemos que en la manera de seleccionar y organizar la información empírica van, implícitamente, las hipótesis y problemas de investigación propuestos. En el apartado anterior, al describir el padrón de Coyoacán, hemos adelantado en cierta medida la exposición de algunas técnicas y conceptos básicos aplicados. En cuanto a los medios operativos, se configuró primeramente una base de datos en la que se capturó casi toda la información sobre los pueblos de Coyoacán y San Ángel que del padrón fue seleccionada.[10] A esta base se le dotó de una serie de rubros de acuerdo, en parte, con sus contenidos

[9] Entre las principales fuentes empíricas para el análisis del linaje Istolinque están: AGN, serie *Tierras*, vol. 2687: 672 fojas (r. y v.), "Litigios de la familia Istolinque", (información que abarca desde el siglo XVI hasta 1811), Coyoacán, México; Pedro Carrasco y Jesús Monjarás-Ruiz (comps.), *Colección de documentos sobre Coyoacán (Autos referentes al cacicazgo de Coyoacán que proceden del AGN)*, SEP-INAH, México, 1978 (Colección Científica Historia Social).

[10] El padrón de Coyoacán posee, como se ha dicho, el registro de todos los pueblos, haciendas, ranchos y obrajes de la jurisdicción del mismo nombre, debido a la complejidad y tiempo que hubiese representado incluirlos a todos en un proyecto individual, se optó por elegir exclusivamente para este estudio a la cabecera de Coyoacán y al pueblo de San Angel. De cualquier forma, siempre que fue necesario, en el texto amplio se presentan diversas referencias alusivas a distintos puntos de la jurisdicción. Para la base de datos levantada de los pueblos de Coyoacán y San Ángel, se excluyeron, tan sólo, los rubros que el padrón refiere acerca de los criterios para clasificar a cada uno de los varones susceptibles de ser reclutados en las filas del ejército (como de 1ª, 2ª o 3ª *clase* o *disposición*), según sus condiciones personales en función de los requisitos fijados; aspectos excluidos por ser muy particulares a

originales, a la vez que de otras variables creadas en función de los requerimientos del estudio. En consecuencia, de dicha base de datos se derivaron cuadros y gráficas que ya poseen en sí cierto grado de interpretación. Los resultados cuantitativos de éstas fueron sustanciales para el análisis cualitativo.

LA RELACIÓN DE LA FUENTE CON LOS OBJETIVOS Y ALGUNOS RESULTADOS DEL PROYECTO

Con el afán de hacer más ilustrativo el potencial de esta fuente, expondré a continuación un posible enfoque y algunos de los resultados obtenidos para el proyecto en curso sobre Coyoacán y San Ángel. A diferencia de otras regiones (para las que existen padrones semejantes levantados en diferentes años de ese siglo), de la jurisdicción de Coyoacán no fue ubicado más que el padrón de 1792, y tampoco se localizó otra fuente análoga comparable diacrónicamente.[11] En tales circunstancias, se optó por llevar a cabo un análisis comparativo sincrónico y estructural de los grupos domésticos y sociales entre sí, y entre ambas localidades de aquel año. Si bien, por otro lado, la visión más dinámica de ese momento y la comparación de procesos en el tiempo se ha efectuado basándonos en otro tipo de testimonios, a través de los cuales se ilustran casos de familias concretas pertenecientes a distintos grupos sociales.

El problema de investigación apunta, en primera instancia, a reconocer cuál era la composición demográfica y social de ese universo. En segunda, y no menos importante, nos propusimos dilucidar cuáles fueron las estructuras de parentesco y los mecanismos de reproducción de los grupos sociales, su organización y sus relaciones, partiendo de los grupos domésticos entendidos como las formas básicas de los modelos de parentesco, ya fuesen de origen mesoamericano o peninsular. Se pretende entenderlos en diferentes planos de integración, mediante el método comparativo.

Para estos fines, el objetivo más general fue reconstruir y comparar la composición demográfica y sociocultural del conjunto de cada pueblo (Coyoacán y San Ángel). Al respecto, hemos de presentar a continuación algunos resultados. Más allá de los índices demográficos generales, de esta fuente primaria se desprenden las tendencias poblacionales generales y por *calidades*, obteniendo, asimismo la composición social de estos pueblos; esto nos ha permitido aproximarnos también a las condiciones socioeconómicas de los diferentes grupos. Al mismo tiempo, se vislumbraron algunas pautas sobre los grados de mestizaje existentes y la movilidad social. Como se verá, más allá de las proporciones numéricas de cada grupo o *calidad*, inherentes al plano demográfico, se ha logrado obtener una visión de las estructuras domésticas y sociales.

En los dos pueblos destacaba tanto la preeminencia numérica como el poder social y político español-criollo que imperó hasta las postrimerías coloniales.[12] La concentración y mayoría de españoles criollos en ambas localidades se explica, en buena medida, por el origen de Coyoacán. Si bien en la época prehispánica era el centro de un importante señorío que formaba parte de la Tepanecapan, como estaba subordi-

---

los fines militares, y que consideramos menos relevantes para nuestros fines.

[11] En cuanto a fuentes complementarias como podrían ser los registros de tributarios del siglo XVIII: en la revisión de los acervos y fuentes publicadas no se encontró ninguno acerca de los pueblos de la jurisdicción de Coyoacán. Los archivos parroquiales poseen información que es posible complementar, hasta cierto punto, con la de los padrones; en sus libros de bautizos, matrimonios, defunciones, y sus registros de feligreses aparece mucha más información de los habitantes indígenas. Sin embargo, los archivos parroquiales requieren de otros métodos y técnicas indirectas que brinda la demografía histórica. Véase, por ejemplo, el estudio de Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos. Familias y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*, El Colegio de México-Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, México, 1992.

[12] Cotéjense los datos y resultados que se exponen en este apartado con las cifras de los Cuadros I.A. (Coyoacán), I.B. (San Ángel): Índices demográficos por calidades, géneros y grupos de edades....

nado al imperio mexica, ese señorío decidió apoyar la empresa de la conquista española. Consumada ésta, su cabecera se convirtió en la primera capital de Nueva España y *república de españoles*; fue así que el pueblo cabecera de Coyoacán sería durante cuatro años el centro de las acciones políticas y pacificadoras de la colonia recién fundada y el lugar donde se instaló la sede del gran marquesado del valle de Hernán Cortés.[13]

Aunque ya en 1792 los españoles peninsulares radicados en estas localidades eran solamente un puñado, sumados a los españoles criollos conformaban una mayoría (47% en la cabecera y pueblo de Coyoacán, y 61% en San Ángel).[14] El corregidor de la jurisdicción de Coyoacán era el único peninsular con el más alto cargo asentado en la cabecera. Los criollos fueron llamados "españoles" por el censor; algunos procedían de pueblos y ciudades del centro de México, no obstante, la gran mayoría habían nacido en estos mismos pueblos. Les seguían en cantidad los mestizos (21% en el pueblo-cabecera y 22% en San Ángel); luego los indios, que conformaban el 4% de los estrictamente identificados y un aproximado del 16% de la población indígena calculada en Coyoacán (sin embargo, no eran más del 5.5% en San Ángel), los castizos ocupaban un 9% en el primero y un 11% en el segundo). Los "pardos"(población afroindia) de la cabecera representaban el 7% y los escasos asentados en San Ángel, poco más del 1%.[15]

La supremacía numérica criolla reforzó su poder político y social en estos universos locales. Reiteramos que en el sistema de dominio colonial, los criollos tenían desventajas patentes respecto a los peninsulares; en tales circunstancias, la denominación de "españoles" revela el lugar que se les concedió de supuesta pertenencia al estatus *racial* más alto. Clasificación que lograron incluso los hijos nacidos de un padre español y una madre castiza o mestiza, o de una madre española y un padre mestizo, como se desprende de la descripción que hace el censo de cada uno de los miembros de las familias. Esto implica la relatividad de los datos para agrupar a la gente por *calidades*, pues una cosa era el ideal social expresado en función del criterio con que se colocó a cada individuo en una determinada *calidad*, y otra la realidad en los grados de "pureza de sangre", según el concepto de la época, o el mestizaje biológico real (que en mayor o menor medida era también cultural). De manera contradictoria, los números muestran que la proporción de castizos era menor que la de los mestizos; si bien los primeros tenían supuestamente mayor "pureza racial", la lógica nos llevaría a pensar que los castizos podrían ser más numerosos que los mestizos, puesto que en

---

[13] Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI Editores, México, 1980 (Colección Amércia Nuestra); Rebecca Horn, *Postconquest Coyoacan. Nahua-Spanish Relations in Central Mexico, 1519-1650*, Stanford University Press, California, 1997; Francisco Fernández del Castillo, *Apuntes para la historia de San Ángel (San Jacinto Tenantitla) y sus alrededores*, Editorial Innovación, México, 1981.

[14] De entre éstos, sólo residían seis peninsulares en el pueblo de Coyoacán y tres en el de San Ángel, predominando, en el conjunto de la población, los criollos llamados en el censo "españoles".

[15] Como puede observarse en los Cuadros 1.A. y 1.B., que sobre índices demográficos se presentan. Aunque el padrón de Coyoacán (AGN, Padrón de Coyoacán, 1792) no hace la diferencia entre españoles y criollos, es posible reconocerlos y agruparlos, porque registra el origen de cada uno de los habitantes, refiriendo los lugares de nacimiento particulares, ya fuera en la península ibérica o en territorio colonial. Por ejemplo, el comerciante transoceánico Francisco Xavier Adalid originario de Rioja; o el corregidor, procedente de Castilla la Vieja. La mayoría de los habitantes habían nacido en el mismo pueblo de Coyoacán o en San Ángel. Los pocos inmigrados procedían de las ciudades de México, Puebla y Tlaxcala, o de algunos otros pueblos, algunos sujetos de la propia jurisdicción de Coyoacán. En los cuadros 1.A. y 1.B., se presentan dos totales: uno es el de la población estrictamente identificada en el padrón de 1792, en que solamente se cuentan a los indios registrados en el censo por ser cónyuges de gente de otras calidades o por habitar en casas de españoles, castizos o mestizos; el otro, es el total calculado, que incluye a los habitantes de las "casas de indios", de cuyos miembros y números el padrón de Coyoacán no aportó ningún dato. El criterio para dicho cálculo se basó en Charles Gibson, 1980, y sus parámetros se señalan en las notas al pie de esos cuadros.

En Coyoacán, había 27 "casas de indios". En San Ángel, en cambio, solamente se reportaron 3 "casas de indios", donde, con los indios identificados (3%) calculamos que no rebasaban al 5.5% de su población.

CUADRO 1. A
ÍNDICES DEMOGRÁFICOS POR CALIDADES, GÉNEROS Y GRUPOS DE EDADES. PUEBLO DE COYOACÁN, 1792

Españoles

Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total por calidad*	*% de total calculado*
163	21.0%	134	17.2%	64	8.2%	56	7.2%	417	47.1%

Castizos

Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total por calidad*	*% de total calculado*
29	3.7%	24	3.1%	13	1.7%	12	1.5%	78	8.8%

Mestizos

Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total por calidad*	*% de total calculado*
68	8.8%	50	6.4%	32	4%	37	4.8%	187	21.1%

*Indios**

Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total por calidad*	*% de total calculado*
6	0.8%	23	3%	2	0.3%	2	0.3%	144	16.2%

Pardos

Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total por calidad*	*% de total calculado*
31	4%	10	1.3%	17	2.2%	2	0.3%	60	6.8%

De calidad no identificada

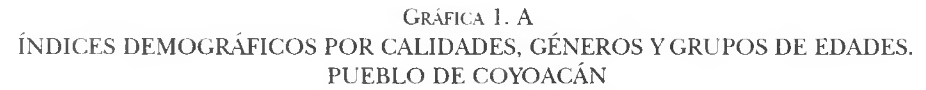
Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total por calidad*	*% de total calculado*
0	0%	0	0%	2	0.3%	0	0%	2	0.2%

Totales por género (porcentajes basados en relación a la población total identificada)

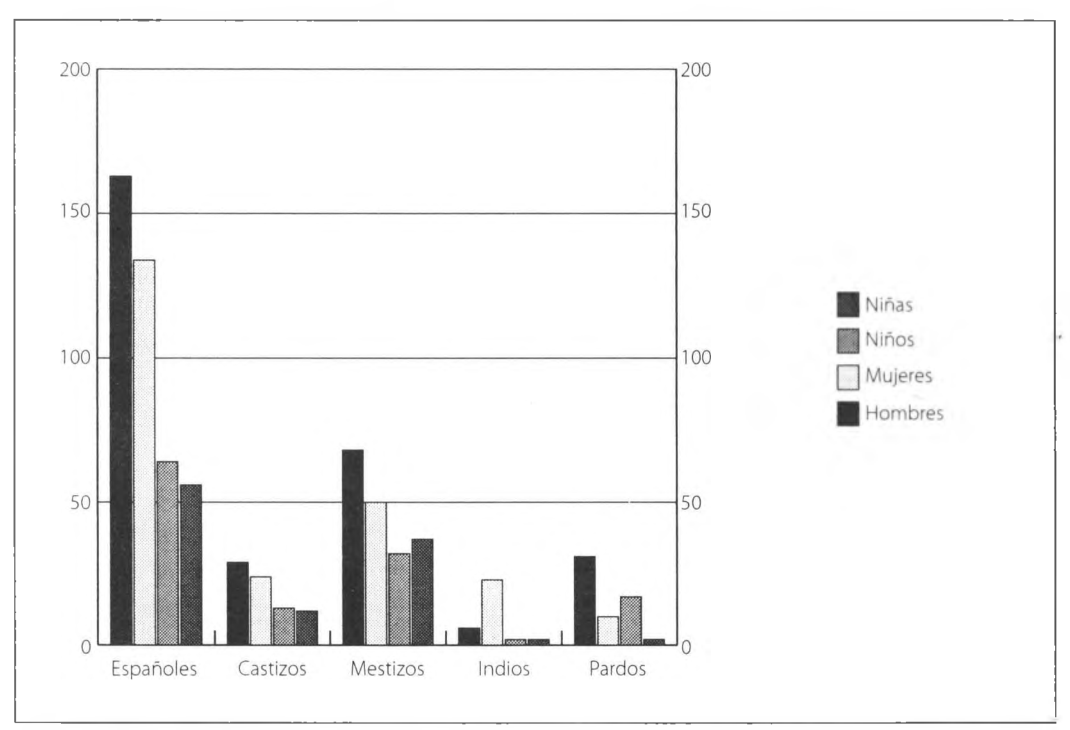
Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total calculado*	*% de total calculado*
297	38.2%	241	31.0%	130	16.7%	109	14%	888	100%

POBLACIÓN TOTAL IDENTIFICADA	777

*En las cifras por géneros y grupos de edades sólo aparecen los escasos indios vinculados a familias de otras calidades, únicos de los que el padrón informó. En el total por calidad de indios y en el total calculado, se incluyó el aproximado de los habitantes de las 27 familias que residían en las "casas de indios" que el censor no describió (27 × 4.1 + los 33 identificados). La población total identificada es de 777; la calculada es de 888 habitantes. Los porcientos de género y calidad y la gráfica se basan en la población identificada; los porcentajes finales por calidad, en la calculada. Fuente: AGN. S. Padrones, vol. 6, 1a. Pte., Padrón de Familias españolas, castizas, mestizas y pardas de la villa de Coyoacán, 1792. (Se abreviará: AGN. Padrón de Coyoacán, 1792).



GRÁFICA 1. A
ÍNDICES DEMOGRÁFICOS POR CALIDADES, GÉNEROS Y GRUPOS DE EDADES.
PUEBLO DE COYOACÁN



De acuerdo al Padrón de Coyoacán, los *hombres* se contaron a partir de los 12 años (considerado el inicio de la edad productiva en la época); por tanto, la edad de los niños (llamados *menores*) se ubica de los 0 a los 11 años. La fuente no especificó las edades de las *mujeres*, a las que solamente distinguió por estado civil o menores. Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán.

los pueblos en cuestión imperaba la población española, donde se procuraba conservar o ascender al rango de español; sin embargo, aún no contamos con una respuesta que ofrezca plena certeza a esta cuestión. Una probable explicación reside en que, no obstante que los españoles tendieron siempre a casarse entre gente de su propio grupo social, desde épocas coloniales tempranas tuvieron también más disposición a unirse con los indios e indias nobles que conservaron su residencia en estos pueblos, y también con sus descendientes mestizos. Ya para 1792, el mayor número de uniones se seguía registrando entre mujeres y hombres españoles: de las 145 parejas que había en la cabecera de Coyoacán por aquel año, 59 matrimonios estaban constituidos por españoles, ocho por españoles con castizas, cinco por españoles con mestizas; cuatro parejas de españolas con castizos, seis de españolas con mestizos y tres de españolas con indios. En San Ángel, de las 88 parejas existentes, 40 eran de españoles con españolas, sólo una de español con castiza, ocho de español con mestiza, una con india, ocho de española con castizo, una sola con mestizo y tres con indios. Las demás uniones se establecieron entre gente castiza, mestiza e india. Por su parte, únicamente 4 parejas de pardos vivían en Coyoacán y una en San Ángel. Los demás habitantes pardos se encontraban recluidos y segregados en el galerón anexo del obraje textil de Coyoacán y en el obraje de Posadas (este último, dentro de los límites del pueblo de

CUADRO 1. B. A
ÍNDICES DEMOGRÁFICOS POR CALIDADES, GÉNEROS Y GRUPOS DE EDADES. PUEBLO DE SAN ÁNGEL, 1792

Españoles

Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total por calidad*	*% de total calculado*
98	19.6%	124	24.8%	45	9%	38	7.6%	305	61.1%

Castizos

Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total por calidad*	*% de total calculado*
24	4.8%	19	3.8%	6	1.2%	4	0.8%	53	10.6%

Mestizos

Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total por calidad*	*% de total calculado*
24	4.8%	61	12.2%	11	2.2%	12	2.4%	108	21.6%

Indios

Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total por calidad*	*% de total calculado*
9	1.8%	5	1%	0	0%	0	0%	26	5.2%

Pardos

Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total por calidad*	*% de total calculado*
3	0.5%	1	0.2%	2	0.4%	1	0.2%	7	1%

Totales por género (basados en la población identificada)

Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total calculado*	*% de total calculado*
158	32.5%	210	42%	64	13%	55	11%	499	100%

POBLACIÓN TOTAL CALCULADA	499
POBLACIÓN TOTAL IDENTIFICADA	487

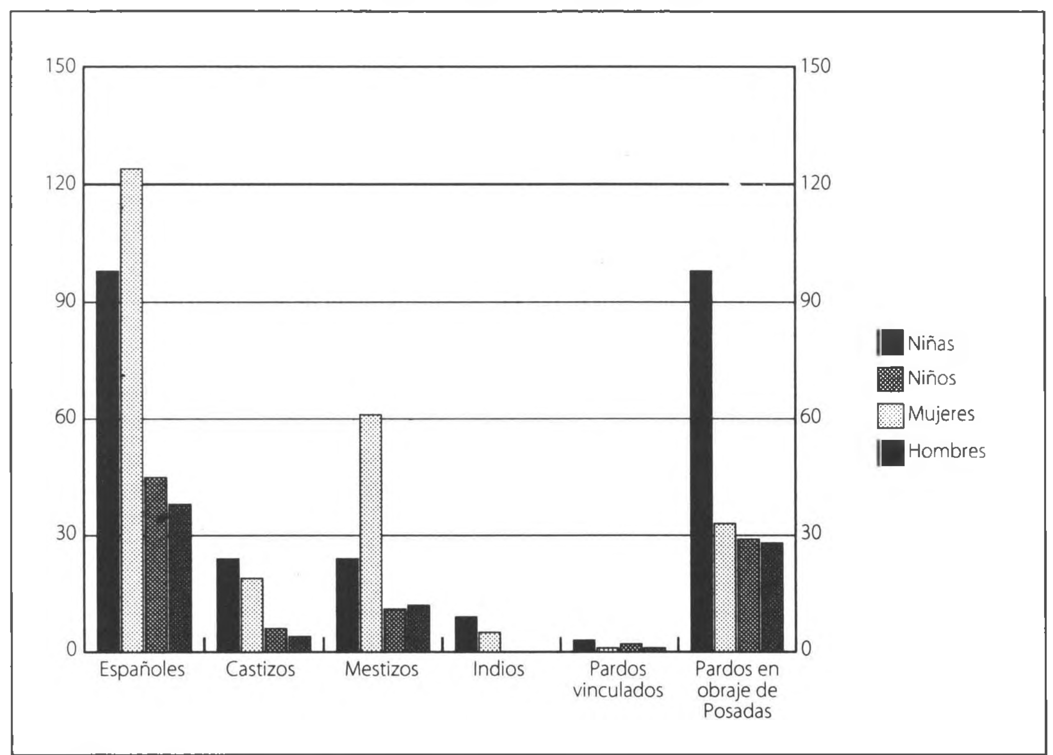
CUADRO 1. B. B
ÍNDICES DE PARDOS POR GÉNEROS Y GRUPOS DE EDADES EN EL OBRAJE DE POSADAS

Hombres	*% de total indentif.*	*Mujeres*	*% de total indentif.*	*Niños*	*% de total indentif.*	*Niñas*	*% de total indentif.*	*Total por calidad*
98	52%	33	17.5%	28	14.8%	28	12.2%	188

FRAILES DEL CONVENTO DEL CARMEN DE CALIDAD NO IDENTIFICADA	55

Se aplicaron los mismos criterios que en el Cuadro y Gráfica 1. A de Coyoacán. Para obtener el total calculado, a la población indígena identificada en el padrón se sumó un aproximado de los que habitaban en las tres "casas de indios" (los 14 registrados en el padrón + 3 × 4.1 = 26). Los pocentajes por género y edad se basan en el total identificado; los porcentajes finales por cada calidad, en el calculado. En el Cuadro 1. B. A, sólo aparecen los pardos que vivían en el pueblo vinculados a familias de otras calidades. Dada su segregación, los pardos recluidos en el obraje de Posadas (en los linderos de San Jacinto), no fueron sumados a los totales de San Ángel; no obstante, aparecen en la Gráfica 1. B para su comparación (véase Cuadro 1. C). Por su parte los 55 frailes del convento del Carmen tampoco se sumaron al total de San Ángel, por no estar integrados a los habitantes del pueblo (también en los límites del pueblo de San Jacinto). El único dato que el padrón ofrece de dichos frailes es su nombre religioso. Al igual que en la cabecera y los otros pueblos de la jurisdicción, el padrón contó a los hombres a partir de los 12 años (edad en que formalmente se iniciaba la vida productiva), de quienes precisa la edad de cada individuo; sin embargo, las edades de los menores (de 0 a 11 años) no fueron especificadas para cada niño (a). El censo no indica tampoco las edades de la mujeres, a las que en cada caso distingue con las categorías de menores, doncellas, casadas o viudas. Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán, 1792.

Gráfica 1. B
ÍNDICES DEMOGRÁFICOS POR CALIDADES, GÉNEROS Y GRUPOS DE EDADES. PUEBLO DE SAN ÁNGEL, 1792



Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán, 1972.

San Jacinto, colindante a San Ángel y sujeto al mismo).

Los datos expuestos son, a su vez, indicadores de los polos existentes entre la dureza y flexibilidad del sistema de dominio. Al respecto, nos atrevemos a decir que su dureza estaba vinculada al ideal emanado del grupo de poder del sistema colonial y a sus valores discriminatorios intrínsecos: el ideal de ser y permanecer español. La flexibilidad del sistema, por su parte, se manifestaba en las posibilidades relativas de movilidad social para acceder al ascenso de *calidad* entre una generación y la subsiguiente; lo cual era posible mediante el acceso a un mercado matrimonial propicio hasta cierto punto. Su flexibilidad estribaba también, y paradójicamente, en que los españoles, de estos pueblos, los cuales en su gran mayoría no pasaron de tener una condición económica media o modesta, fueron más proclives a unirse con gente perteneciente a otras calidades de menor rango, pero sin perder la aspiración de que la mezcla con sangre india fuera difuminándose en las generaciones venideras con el apoyo de los mecanismos de movilidad que permitieron recuperar el ascenso a la *calidad* española.[16]

Así pues en cuanto a la composición socioeconómica, algunos de los resultados impor-

[16] Muchos de los cuadros y gráficas elaborados para el estudio no se anexan a este artículo por razones de espacio, por ejemplo, sobre los tipos de uniones de parejas según las *calidades* de los cónyuges o sobre la distribución de la población por calles, según *calidades* (para ayudar a entender la apropiación del espacio de las mismas), o bien, sobre la composición étnica y laboral en los obrajes textiles, etcétera.

tantes muestran que (con excepción del corregidor, el cura, tres comerciantes y un par de nobles nacidos en distintos lugares de la península ibérica) era notoria —como anticipamos en las líneas precedentes— la mayor proporción de españoles criollos pertenecientes a los estratos populares.

Del registro de ocupaciones[17] se desprende que el porcentaje más elevado de españoles criollos, lo mismo que de castizos y mestizos, era el de labriegos en ambos pueblos (la mayoría de ellos propietarios de pequeños o medianos terrenos de cultivo), seguidos en número por sastres y herreros en Coyoacán, y por sastres también, en San Ángel. Los había, en los dos pueblos, ejerciendo oficios artesanales de diversa índole, con talleres y expendios domésticos dedicados a la carpintería, la sombrerería o la panadería, por ejemplo, que prestaban algún servicio, o tenían pequeños negocios: correo, barberos, tocineros, algunos tenderos, entre otros. Un par de españoles criollos compartían oficios propios de indios, como un pulquero (que distaba mucho de ser dueño de hacienda magueyera) y algún español *tlachiquero*.[18] Otros españoles, castizos y mestizos, trabajaban como sirvientes en casas ajenas (con más de una treintena de mujeres que también se dedicaban al servicio doméstico); había también españoles trabajando en el obraje textil o tejedores con talleres familiares. Estos datos revelan que existían estratos bajos y medios formados por españoles, castizos y mestizos, en que se combinaban y compartían, sin distinción, la misma clase de ocupaciones.

Por su parte, puede estimarse que, en proporción, el número de indios registrados que se habían unido en pareja con gente española, castiza o mestiza, constituían una minoría entre la población indígena que habitaba estos pueblos.

[17] Cotéjense los datos que siguen con los Cuadros 2.A. (Coyoacán) y 2.B. (San Ángel): Relación entre calidades y tipos de ocupaciones...

[18] Humilde labor de origen prehispánico que consistía en recolectar el aguamiel, succionando con apoyo de un *acocote* o calabazo seco, del corazón de los magueyes propios o ajenos, y de allí llevarlo al tinacal para su fermentación que da lugar al pulque.

De los pardos tenemos que, recluidos en el obraje textil de Posadas habitaban un total de 188 pardos, entre hombres, mujeres y niños. 98 hombres laboraban como cardadores, tejedores o hiladores, entre los cuales, 30 vivían con sus mujeres y sus hijos, y 4 viudos; los demás eran muchachos u hombres solteros sin sus familias, de edades que oscilaban entre los 13 y los cuarenta y tantos años. Si bien Posadas era un obraje perteneciente a San Ángel, todos estos afroíndios estaban confinados en dicha unidad productiva. Mientras que, en el galerón anexo al obraje del pueblo de Coyoacán, vivían 46 pardos varones hacinados, ninguno con pareja; entre los de mayor edad estaba el único viudo de 44 años con un hijo, y entre los más jóvenes se encontraba una docena de niños aprendices.[19] Como en otros obrajes, la población afroindia vivía en condiciones deplorables, sujetos a una explotación extrema y a tratos inhumanos. Sobre ellos recaía la mayor discriminación y segregación impuesta por el poder colonial.

LOS MODELOS DE PARENTESCO Y SUS ESTRUCTURAS MÍNIMAS. LOS TIPOS DE GRUPOS DOMÉSTICOS

En relación con los otros dos objetivos sustantivos del estudio, estrechamente relacionados entre sí, tenemos que se ha buscado identificar algunas divergencias, convergencias o fusiones entre tres modelos de parentesco básicos, dos de ellos de procedencia hispana. El primer modelo de *filiación*, y el más difundido, es de carácter *bilateral* o *cognaticia* en relación con la herencia de los bienes, de patrón de residencia *neolocal* y de *grupos domésticos nucleares*.[20] El segundo modelo penin-

[19] Forma existente también en los trapiches de las plantaciones cañeras del golfo donde, hoy aún pueden encontrarse trabajadores en condiciones semejantes.

[20] *Bilateral*: con herencia de bienes por vía tanto paterna como materna a los hijos de ambos géneros por igual. *Neolocal*: los hijos, al casarse, van a residir fuera de la casa paterna; mismo que impera entre las amplias capas urbanas mestizas del México actual. Véanse los conceptos y las definiciones aplicadas a los tipos de grupos domésticos, lo

Cuadro 2. A
RELACIÓN ENTRE CALIDADES Y TIPOS DE OCUPACIONES
DE TODOS LOS VARONES.
PUEBLO DE COYOACÁN, 1792

Ocupación	*Españoles*	*Castizos*	*Mestizos*	*Indios*	*Pardos*	*Total por ocupación*
corregidor	1					1
alguacil mayor	1					1
cura (párroco)	1					1
administrador de alcabala	1					1
administrador de obraje	1					1
administrador del tabaco	1					1
alguacil	2					2
teniente de alguacil mayor	1					1
guarda de rentas	3					3
recaudador de rentas	1					1
traficante (comerciante)	6		1			7
vicario	1					1
noble	4					4
cirujano	1					1
obligado	1					1
mandatario			1			1
mayordomo de obraje	1					1
ayudante de obraje	1					1
maestro de escuela	1					1
agrimenzor	2					2
bachiller				1		1
albañil	1	1	2			4
arriero	2					2
aprendiz de tejedor	1				12	13
vaquero	3					3
barbero	6					6
boticario	1					1
cabrero	4					4
cardador	1	1	1		6	9
cantero			1			1
caporal			1			1
carpintero	1	1	2			4
cochero (carrocero)	1	1			1	3
colector	1					1
correo	1					1
curtidor	1					1
escultor	1					1
frutero		1	1			2
gallero	1					1

Cuadro 2. A *(continuación)*

Ocupación	*Españoles*	*Castizos*	*Mestizos*	*Indios*	*Pardos*	*Total por ocupación*
herrero	8	3	4			15
hortelano		0	1			2
leñero	2		2			4
músico			1			1
panadero	7		2			9
pasamanero			1			1
practicante	1					1
platero	1					1
pulquero	1					1
sastre	10	2	4			16
sirviente	5	3	3	1	5	17
sombrerero	2	2				4
tejedor	14	4	7		19	44
tendero	1		1			2
tintorero	1					1
tocinero			2			2
trabajador del campo o labrador	30	7	19			56
zapatero	2	1	1			4
sin oficio	12		4			16
no identificado	5	1	5	4	1	16
en presidio	1					1
Discapacitados	3	1	1			5
Totales por calidad	163	29	68	6	44	310

En las primeras veintiún filas están los cargos y ocupaciones de mayor jerarquía. De los pardos, los 12 aprendices de tejedores eran menores de once años; 9 de los que ya eran tejedores oscilaban entre 12 y 15 años. Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán, 1792.

sular es *patrilineal* o *agnático*,[21] con residencia *patrilocal* para el primogénito, a quien corresponde la mayor parte de la herencia patrimonial incluida la casa paterna, herencia de carácter indivisible o "vinculada" (sujeta a la prohibición de dividirse o venderse); no obstante, en este sistema, los hijos subsecuentes se ajustan, como en el primer modelo, al patrón de residencia *neolocal* con *grupos domésticos nucleares*, a quienes han de corresponder proporciones menores de la herencia paterna. Este segundo sistema, ha sido afín a la tradición de la Casa Real, también propio de pueblos y grupos sociales ubicados en regiones culturales específicas más constreñidas —como Cataluña— a la aristocracia, a las más altas esferas de las élites de poder de la península ibérica[22] y de Nueva España.

mismo que sus proporciones en ambos pueblos, en los Cuadros 3.A., 3.B., 3.C. y 3.D.

[21] *Patrilineal* (o *unilineal*) por vía paterna: preferencia a heredar a los hijos varones o al primogénito la casa paterna y la mayoría de los bienes. *Patrilocal*: al casarse, los hijos varones o el hijo mayor se quedan a vivir en la casa paterna. Sus mayorazgos constituían el conjunto de bienes, indivisibles y enajenables, heredados fundamentalmente al primogénito (herencia *troncal*, *vinculada* o en *mayorazgo*).

[22] David S. Reher, *La familia en España, pasado y presente*, Alianza Editorial, Madrid, 1996.

Cuadro 2. B
RELACIÓN ENTRE CALIDADES Y TIPOS DE OCUPACIONES
DE TODOS LOS VARONES.
PUEBLO DE SAN ÁNGEL, 1792

Ocupación	*Españoles*	*Castizos*	*Mestizos*	*Indios*	*Pardos*	*Total por ocupación*
cura	1					1
vicario y bachiller	1					1
comerciante	5					5
noble	1					1
maestro de escuela	2					2
ayudante	1					1
cochero					1	1
dorador	1					1
albañil	2					2
arriero	2	1				3
barbero	2					2
batanero	1	1				2
carpintero	5	2	1			8
hilador	1	1	1			3
hortelano	3					3
mayordomo	2					2
músico		1				1
panadero	2	2	1			5
perchero		1	1			2
pulquero	1	1				1
sastre	10	2	1			13
sirviente	5	1	2		2	10
sombrerero		1				
tejedor	3		1			4
tendero	4					4
tlachiquero	1		1			2
trabajador del campo	35	2	8			45
zapatero	3	4				7
ocupación no identificada	2	2	2	9		15
sin oficio	2	2				4
Totales por calidad	98	24	19	9	3	153
Total general	153					

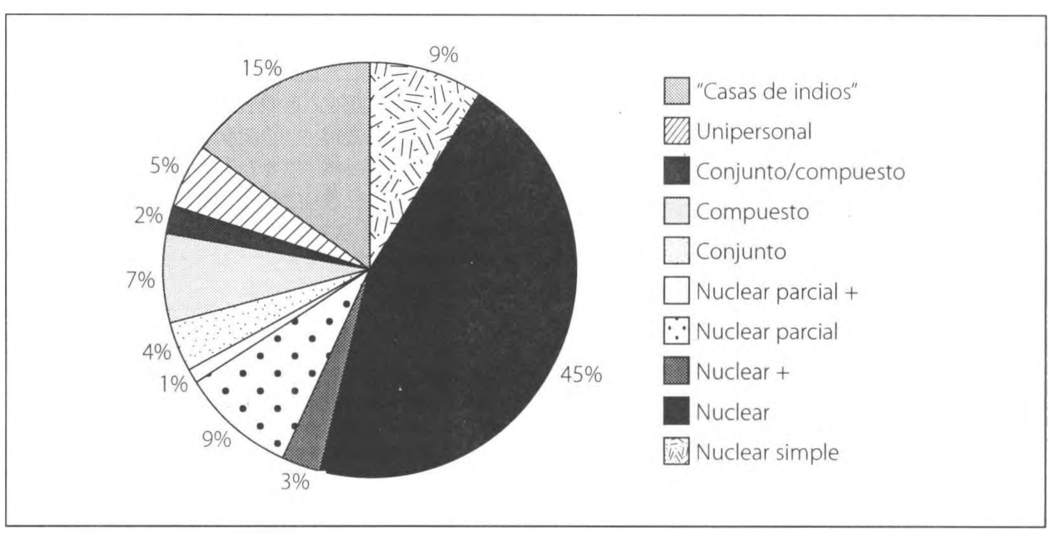
En las primeras 5 filas están los de mayor jerarquía social. Dado su aislamiento, no se incluyeron en este cuadro a los 98 trabajadores pardos del obraje de Posadas (39 tejedores, 51 cardadores, 6 hiladores y 3 sirvientes). Tampoco se sumaron a esta relación los 55 frailes del Convento del Carmen. Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán, 1792.

CUADRO 3. A
TIPOS PARTICULARES DE GRUPOS DOMÉSTICOS (SIN DISTINCIÓN DE CALIDADES). PUEBLO DE COYOACÁN, 1792

Tipo de grupo doméstico (con definición)	*Núm.*	%
Nuclear simple (pareja, célula elemental, básica o conyugal, sin hijos)	17	9%
Nuclear (pareja con hijos: célula elemental, básica o conyugal completa)	85	45%
Nuclear+ (con 1 o más familiares, ya sean solteros, viudos o menores, emparentados con la célula elemental en línea ascendente, consaguínea o colateral; entiéndase madre o madre política, hermanos, sobrinos)	6	3%
Nuclear parcial (célula conyugal incompleta: viudo (a) con o sin hijos; o, soltero (a) a la cabeza de hermanos)	16	9%
Nuclear parcial+ (célula conyugal incompleta: viudo (a) con o sin hijos; o, soltero (a) a la cabeza de hermanos, más algún familiar unido a la célula elemental)	2	1%
Conjunto (familia extensa o patrilínea limitada localizada: dos o más parejas, con o sin hijos, emparentadas entre sí en por filiación o consaguinidad)	8	4%
Compuesto (dos o más parejas, viudos o solteros, con o sin hijos, no emparentados entre sí)	13	7%
Conjunto/compuesto (ambos tipos combinados: conjunto y compuesto)	3	2%
Unipersonal (donde habita un sujeto solo)	9	5%
"Casas de indios" (el padrón no numera ni da descripción alguna de sus integrantes, por tanto, es imposible definir sus estructuras domésticas)	27	15%
TOTAL DE GRUPOS DOMÉSTICOS	186	100%

Respecto a los indios, este cuadro solamente presenta la tipificación de aquellos grupos domésticos con varones o mujeres indígenas unidos a personas de otra calidad social (pues el padrón no ofrece descripción alguna de las "casas de indios", donde vivían exclusivamente naturales). Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán, 1792.

GRÁFICA 3. A
TIPOS PARTICULARES DE GRUPOS DOMÉSTICOS (SIN DISTINCIÓN DE CALIDADES) PUEBLO DE COYOACÁN, 1792



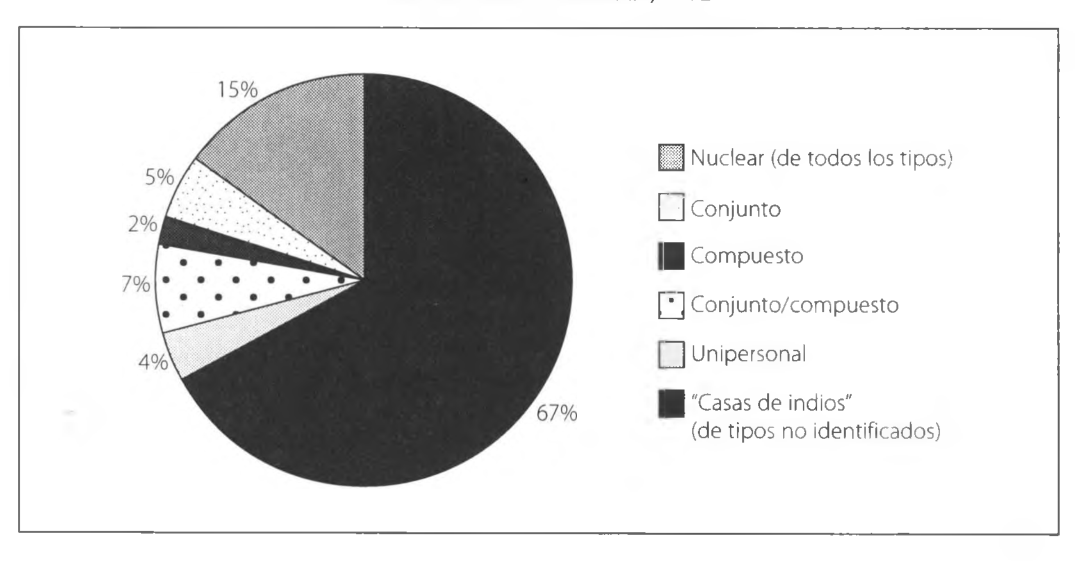
Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán, 1972.

CUADRO 3. B
TIPOS GENERALES DE GRUPOS DOMÉSTICOS (SIN DISTINCIÓN DE CALIDADES).
PUEBLO DE COYOACÁN, 1792

Tipo de grupo doméstico	*Núm.*	%
Nucleares (de todos los tipos)	126	67%
Conjuntos	8	4%
Compuesto	13	7%
Conjunto/compuesto	3	2%
Unipersonal	9	5%
"Casas de indios" (de tipos no identificados)	27	15%
TOTAL	186	100%

Son aplicados los mismos criterios que en el Cuadro 3. A. Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán, 1792.

GRÁFICA 3. B
TIPOS GENERALES DE GRUPOS DOMÉSTICOS (SIN DISTINCIÓN DE CALIDADES)
PUEBLO DE COYOACÁN, 1792



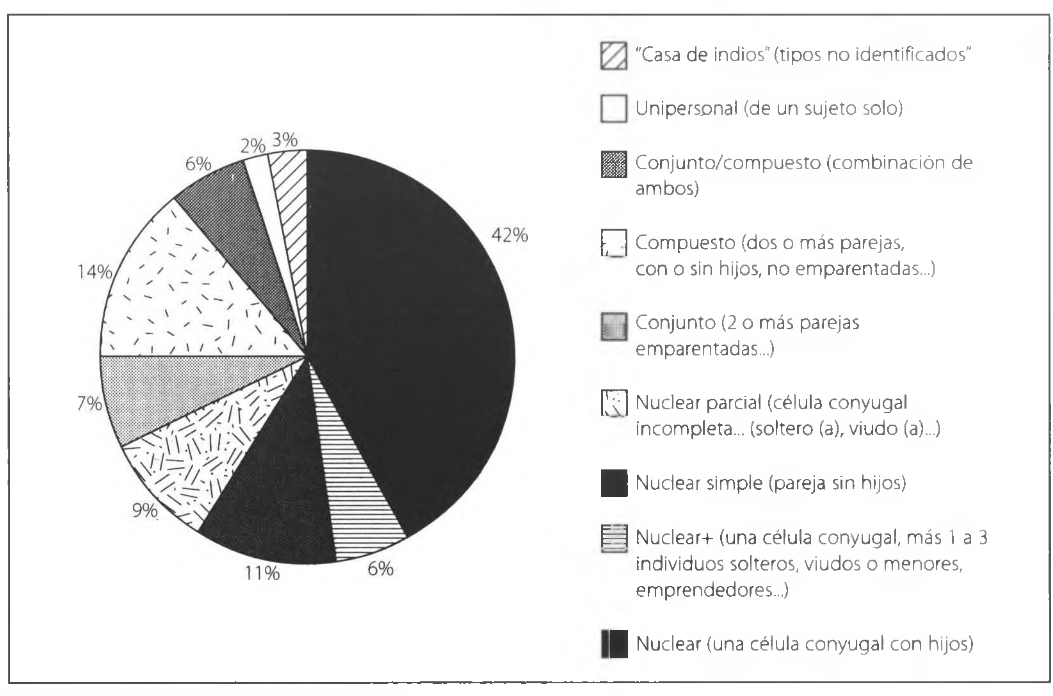
Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán, 1972.

CUADRO 3. C
TIPOS PARTICULARES DE GRUPOS DOMÉSTICOS (SIN DISTINCIÓN).
SAN ÁNGEL, 1792

Tipo de grupo doméstico	*Núm.*	%
Nuclear (una célula conyugal con hijos)	37	37%
Nuclear+ (una célula conyugal completa, con 1 o más familiares solteros, viudos o menores...)	5	5%
Nuclear simple (parejas sin hijos)	10	10%
Nuclear simple+ (parejas sin hijos, con uno o más familiares solteros, viudos o menores...)	2	2%
Nuclear parcial (célula conyugal incompleta... (soltero (a), viudo (a)...)	8	8%
Nuclear parcial+ (célula conyugal incompleta... más algún familiar...)	10	10%
Conjunto (2 o más parejas emparentadas...)	6	6%
Compuesto (2 o más parejas, con o sin hijos, no emparentadas...)	12	12%
Conjunto/compuesto (combinación de ambos)	5	5%
Unipersonal (de un sujeto solo)	2	2%
"Casa de indios" (tipos no identificados)	3	3%
TOTAL DE GRUPOS DOMÉSTICOS	100	100%

Fuente: AGN, Padrón de Coyoacán, 1792.

GRÁFICA 3. C
TIPOS PARTICULARES DE GRUPOS DOMÉSTICOS (SIN DISTINCIÓN DE CALIDADES)
SAN ÁNGEL, 1792



Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán, 1972.

Cuadro 3. D

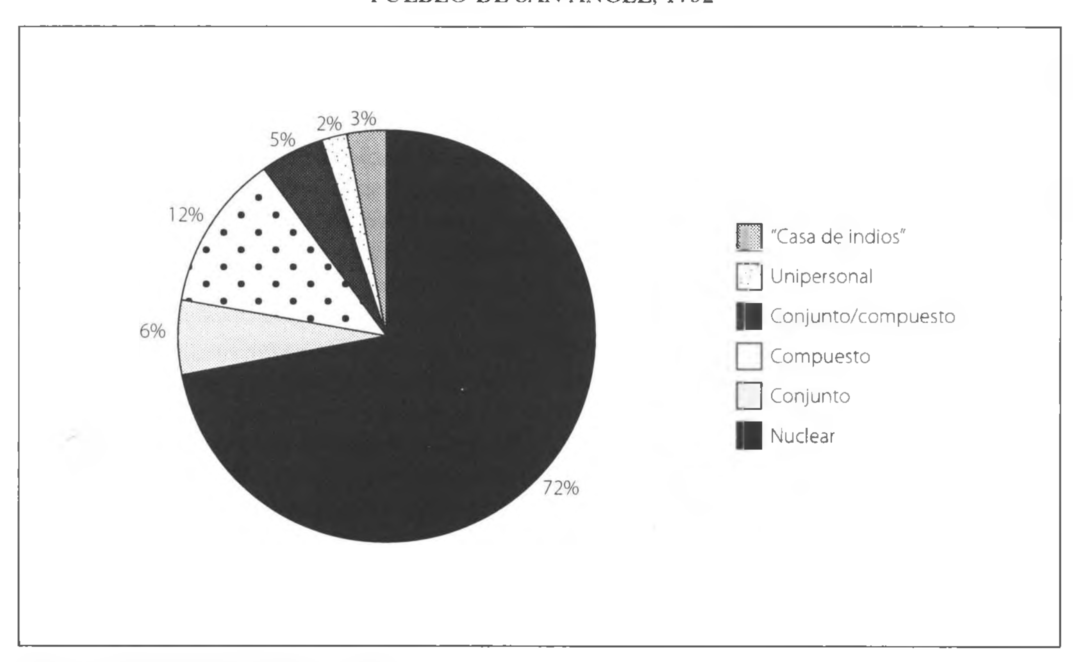
TIPOS GENERALES DE GRUPOS DOMÉSTICOS (SIN DISTINCIÓN).
SAN ÁNGEL, 1792

Tipo de grupo doméstico	*Núm.*	%
Nuclear	72	72%
Conjunto	6	6%
Compuesto	12	12%
Conjunto/compuesto	5	5%
Unipersonal	2	2%
"Casas de indios"	3	3%
Total de grupos domésticos	100	100%

Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán, 1972.

Gráfica 3. D

TIPOS GENERALES DE GRUPOS DOMÉSTICOS (SIN DISTINCIÓN DE CALIDADES)
PUEBLO DE SAN ÁNGEL, 1792



Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán, 1972.

El tercer modelo es el que responde a la tradición mesoamericana más difundida, con tendencia predominantemente *patrilineal* si bien con sesgo *bilateral*, con patrón de residencia *patrilocal* (temporal o definitivo) para los hijos de ambos géneros y con *grupos domésticos conjuntos* (*patrilíneas limitadas localizadas* o *no localizadas*); empero quien hereda la casa del padre es el hijo menor o *xocoyote*, encargado del cuidado de sus padres ancianos.[23]

Robichaux ha probado que el *modelo patrilineal con sesgo bilateral* de la *familia extensa no residencial* —concepto de Nutini, que el mismo Robichaux define con el concepto más preciso y acabado de *patrilínea limitada localizada o no localizada*—, es la instancia más importante de *filiación* del parentesco mesoamericano (que nos parece la más convincente, basada en su profunda y amplia investigación). Esta tesis de Robichaux se contrapone a varias interpretaciones de autores anteriores tan reconocidos como E. Wolf (1955, 1957), G. Foster (1946, 1961), R. Redfield (1928, 1930), Villa Rojas (1934), R. Beals (1932, 1945), F. Eggan (1934), J. Steward (1960), L. Arizpe (1973) y A. Medina (1975, 1991), quienes, en una cadena de influencias, han sostenido, de una u otra forma, que en los pueblos indios de México prevalecía un modelo de parentesco *bilateral*. Como los sistemas *bilaterales* de herencia han despertado menos interés que los *unilineales*, por los aspectos difusos y diluibles de la bilateralidad, los estudios posteriores sobre el parentesco en Mesoamérica han sido escasos. Robichaux critica a todos ellos por haber caído, en mayor o menor medida, en un análisis mecánico heredado, de una u otra manera, de la tradición formalista y taxonomista del parentesco, proveniente del evolucionista unilineal de L. H. Morgan y su discípulo A. Bandelier, de quienes se desprendió una "especie de ideología" que postulaba la preponderancia del modelo bilateral en la Mesoamérica prehispánica con la que se conjugó la española. Todos estos autores han privilegiado en sus interpretaciones el estudio de la terminología del parentesco y su clasificación, influidos, a su vez, por Kroeber (1952), W. H. R. Rivers (1914) y A. R. Radcliffe-Brown (1935) que, sobre tal criterio, poco pueden aportar respecto a la *estructura* y organización social del parentesco en la Mesoamérica antigua y moderna (sin que esto descarte sus importantes contribuciones en otros aspectos). La postura de Robichaux se acerca más a la de Nutini (1968, 1976), aunque también hace serias críticas a las limitaciones de que adolece su interpretación. De su estudio exhaustivo de años sobre la estructura y organización del parentesco en la región de Puebla-Tlaxcala, tanto en el pasado como en el presente, y en la comparación basada en diversos estudios de las distintas regiones mesoamericanas, Robichaux sostiene la tesis —a la que nos adherimos pues coincide con los resultados de nuestras propias investigaciones— de que el modelo de parentesco en esta gran zona cultural es, fundamentalmente, de tipo *patrilineal* con sesgo *bilateral*. Este modelo aún persiste hasta nuestros días entre los pueblos indios y campesinos de México, considerando las variaciones sufridas en el devenir del tiempo. Mientras el *xocoyote* (el benjamín) hereda y habita la casa paterna, los otros hijos casados de ambos géneros construyen y residen en terrenos heredados por el padre, contiguos o cercanos a la casa de éste. Si bien este es el modelo más generalizado, existen variaciones locales aisladas en que la herencia es *matrilineal* o totalmente bilateral.

Nuestro cometido en la identificación de sus rasgos ha sido detectar los elementos culturales adoptados o compartidos y las tendencias hacia uno u otro de esos modelos de parentesco, para intentar contribuir a la comprensión de los procesos de aculturación, resistencia y reproducción de los grupos de parentesco y de los grupos socioculturales en su conjunto en

[23] David Robichaux, *El modelo de reproducción social de los grupos de parentesco. Un modelo para Mesoamérica basado en un estudio de herencia en Tlaxcala*, tesis doctoral, Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative, Université de Paris X, París, 1996, pp. I-, 37-44, 54, 61-136, 707-711.

aquellos pueblos de los tiempos coloniales postreros.[24]

El objetivo de tipificar las estructuras mínimas de parentesco, íntimamente relacionado con el anterior, es tratar de entender de manera particular y comparativamente las diferencias y semejanzas de los distintos tipos de grupos domésticos, sus elementos característicos y las funciones de estas estructuras mínimas como formas integradoras y de reproducción de cada tipo de familia, de *calidad* o grupo social.

Es importante advertir que se ha optado por conservar el vocablo original de *calidad* aplicado en el padrón y propio de la época, e indistintamente el de *grupo social*, por no contar hasta ahora con un concepto teórico más preciso para su identificación. Decimos esto porque para la Colonia no puede afirmarse que existieran, por ejemplo, estamentos o castas en el sentido estricto en que aparecen en el rígido sistema de la antigua India (en que la gente estaba predestinada para siempre por motivos divinos). La sociedad colonial, a pesar de pertenecer a un sistema de dominio con valores discriminatorios y un extremo duro en su estructura de poder y clasificación racial, poseía un contrapunto lo suficientemente flexible para contar con ciertas poleas o filtros que permitían cierto grado de movilidad y ascenso social, en que, preciamente, lograr unirse a una persona con *calidad* de mayor rango era una de las vías que más se buscaban para conseguir dicho ascenso. No sería preciso tampoco, emplear el concepto de *etnia*, puesto que para entonces los habitantes de estos conglomerados no estaban delimitados ya por orígenes, territorios, idiomas o costumbres diferentes, sino que eran el producto de un mestizaje biológico y cultural con distintos niveles de profundidad generacional. Por razones semejantes, es insuficiente el concepto de *clase*, ya que si bien puede reconocerse una clase dominante en el sentido colonial (los españoles de las cúpulas económicas, políticas y religiosas) y una dominada (los indios, afroindios), más los sectores intermedios, sujetos también al estado español, paradójicamente no es posible descartar las distintas identidades de origen y tintes étnicos traslapadas en el mestizaje y, por ende, la diversidad sociocultural en toda la complejidad de sus relaciones sociales.

De esta manera, se busca identificar la correspondencia de cada tipo con los modelos presentados. El padrón de Coyoacán representa una fuente para la reconstrucción de los grupos domésticos, aunque no nos permita más que observarlos en un momento determinado de sus ciclos de desarrollo. Por ahora expondremos, exclusivamente, ciertos avances que pudieron identificarse de dichos tipos de estructuras mínimas de parentesco.[25]

Al contar el censor a cada una de las *células conyugales* como "familias" por separado, aunque habitasen en la misma casa, exhibía *de facto* la adjudicación del modelo hispano para interpretar, desde su óptica, las estructuras de las unidades domésticas y la fuerte tendencia a que la *nuclearidad* se impusiera. Por nuestra parte, el criterio que hemos aplicado al estudio incorpora el concepto de *grupo doméstico* en sus variantes. Un *grupo doméstico* (concepto originalmente propuesto por Foster, 1946) es una unidad necesariamente residencial, en la que habitan, bajo el mismo techo y con un mismo acceso de entrada,

[24] Sustentado en otras fuentes históricas primarias, como son las testamentarias, los litigios por tierras y herencias o testamentos familiares, bajo un enfoque teórico *estructural-funcionalista* que tiene a Max Gluckman como su principal exponente, que con base en el *conflicto* como eje, realiza el análisis *procesual* de la sociedad en cuestión. Nuestro estudio cuenta así con dos niveles engranados de orientación teórica:

1) El análisis *sincrónico* y *estructural* que sobre el parentesco se ha logrado realizar con base en el padrón de Coyoacán de 1792, que da cuenta de un sólo momento, como a manera de instantánea.

2) En paralelo, estamos llevando a cabo una interpretación más amplia mediante el análisis *diacrónico* y *procesual*, con las fuentes de otra naturaleza que, en su encadenamiento, cubren diferenciadamente cortas o largas franjas temporales.

[25] Los otros aspectos dinámicos de identificación de los modelos de parentesco en sus procesos a largo plazo, han sido tratados mediante las otras clases de fuentes referidas en la nota número 20 (testamentos, litigios, testamentarías y otros, mismos que han sido desarrollados para la interpretación complementaria de casos de familias).

un número indeterminado de individuos, que pueden, o no, estar emparentados entre sí; generalmente comen *de la misma olla*, es decir, comparten sus gastos de subsistencia y cuentan con un individuo de cualquier sexo a la cabeza. La clasificación general aplicada a los tipos de grupos domésticos es la siguiente:

a) Un *grupo doméstico nuclear* está formado por una pareja con o sin hijos (puede ser *nuclear simple* o *parcial*). *b)* Si se trata de la coexistencia de más de dos parejas emparentadas, con o sin hijos, nos referiremos a un *grupo doméstico conjunto* o, de manera indistinta, a una *patrilínea limitada localizada*. En este último caso, pueden habitar en el mismo hogar parientes en línea ascendente, descendente o colaterales. *c)* Un grupo doméstico puede estar compuesto por gente que no posee lazo sanguíneo alguno, ya sea por individuos o por distintas parejas con o sin hijos, entre las cuales no hay ningún parentesco y ninguna relación aparente, como sucede en una casa de huéspedes, entonces estaremos ante un *grupo compuesto*.

En Coyoacán, la gran mayoría de cabezas eran hombres, como expresión de su ideología *patriarcal;* las mujeres al frente de grupos domésticos eran viudas o doncellas sin padres, que en varios casos hacían de sus residencias casas de huéspedes para sustentarse.

Es éste uno de los motivos por los que no coinciden las sumas de los rubros que ofrece el padrón de 1792 con las del estudio en cuestión; hay también una diferencia entre la concepción original de "familia" inherente al documento y la de los conceptos teórico-metodológicos de grupo doméstico aplicados para el análisis.[26] Por estas razones los totales del número de "familias" que suma la fuente no corresponden a las de la interpretación realizada en nuestro estudio.

La comparación que hemos efectuado entre ambos pueblos, demuestra que, al igual que encontramos semejanzas en las tendencias demográficas generales y por "calidades", también encontramos tendencias similares en los tipos de estructuras predominantes entre los grupos domésticos. Así, la mayor proporción era de tipo *nuclear* (67% en Coyoacán y 72% para San Ángel),[27] es decir, que predominaba la tendencia del primer modelo hispano descrito, el más extendido.

Existía una proporción menor, pero significativa, de grupos *conjuntos*, presente entre los españoles, castizos y mestizos. Mientras en Coyoacán los *grupos domésticos conjuntos* correspondían al 6%, para el otro pueblo representaban el 11%. Lo que representa un posible indicador de la filtración cultural de la tradición mesoamericana entre las familias españolas-criollas populares, con mayor presencia en San Ángel.[28] La interpretación de estos últimos datos nos hacen suponer que los españoles criollos de ambos pueblos que prefirieron vivir de esta otra manera, adoptaron el patrón de parentesco más extendido entre la población indígena en uno de sus componentes básicos: la conformación de *grupos domésticos conjuntos*, es decir, aquellos en que residían bajo un mismo techo dos o más *células conyugales* (con o sin hijos), con parentesco reconocido entre sí (por filiación o consanguinidad); a la vez que en este mismo principio reprodu-

[26] La información del padrón está organizada por casas y "familias", sin que esto signifique que correspondieran una a una las casas con las "familias", ya que, según el criterio colonial establecido para entonces, si en una misma residencia habitaban varias parejas (*células conyugales* o *elementales*, con o sin hijos) cada uno fue contado como una "familia"; dicho de otra manera, cada *célula conyugal* que habitara en una casa con o sin otros parientes, en línea ascendente o descendente, se contaban por separado; lo mismo, se consideraban como "familias" aparte a las *células conyugales* y a cada uno de los residentes sin vínculos consanguíneos con el cabeza. Estos criterios originales de clasificación y conteo de las "familias" pueden ser o no adoptados, en función de los objetivos y conceptos del estudio en cuestión. Como uno de los fines y medios principales de nuestra investigación es el análisis de la estructura y organización del parentesco, por nuestra parte, se eligió el concepto de *grupo doméstico* (que difiere del de "familia" utilizado en aquel tiempo por el censor).

[27] Véanse las definiciones de tipos de grupos domésticos en el Cuadro 3. A.; cotéjense las cifras y tendencias de cada tipo en los cuadros y gráficas 3. A. y 3. B. en relación al pueblo de Coyoacán, 3. C. y 3. D. para San Ángel.

[28] Cotéjense las tendencias numéricas y porcentuales en los Cuadros 4. A. y 4. B. de tipos de grupos domésticos por calidades....

Cuadro 4. A

TIPOS GENERALES DE GRUPOS DOMÉSTICOS POR CALIDADES DE CABEZAS DE FAMILIA DE AMBOS GÉNEROS. PUEBLO DE COYOACÁN, 1792

Españoles	*Núm.*	*% por calidad*	*% del total*
Nuclear	67	73%	36%
Conjunto	5	5%	3%
Compuesto	12	13%	6%
Conj./comp.	2	2%	1%
Unipersonal	6	7%	3%
Cuenta	92	100%	49%

Castizos	*Núm.*	*% por calidad*	*% del total*
Nuclear	16	89%	9%
Conjunto	1	6%	1%
Compuesto	0	0%	0%
Conj./comp.	0	0%	0%
Unipersonal	1	6%	1%
Cuenta	18	100%	10%

Mestizos	*Núm.*	*% por calidad*	*% del total*
Nuclear	36	90%	19%
Conjunto	1	3%	1%
Compuesto	1	3%	1%
Conj./comp.	1	0%	0%
Unipersonal	1	3%	1
Cuenta	40	100%	22%

Indios	*Núm.*	*% por calidad*	*% del total*
Nuclear	4	100%	2%
Conjunto	0	0%	0%
Compuesto	0	0%	0%
Conj./comp.	0	0%	0%
Unipersonal	0	0%	0%
Cuenta	4	100%	2%

"Casas de indios"	*Núm.*	*% por calidad*	*% del total*
De tipos no identificados)	27	100%	15%
Cuenta	27	100%	14%

Pardos (inmersos en el pueblo y segregados)	*Núm.*	*% por calidad*	*% del total*
Nuclear	3	60%	2%
Conjunto	1	20%	1%
Compuesto	1	20%	1%
Conj./comp.	0	0%	0%
Unipersonal	0	0%	0%
Cuenta	5	100%	3%

Total de grupos domésticos	186

Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán, 1792.

cían el tipo de grupo doméstico *complejo* presente sólo en algunas zonas de España, traslapando ambas tradiciones. A más de que la influencia de la tradición mesoamericana no se limitaba a la existencia de estos *grupos domésticos conjuntos* o *patrilíneas limitadas localizadas,* sino que se extendía a varias *patrilíneas limitadas no localizadas,* en que varios grupos domésticos unidos por parentesco filial o consanguíneo, habitaban en casas contiguas o cercanas, muy probablemente construidas en terrenos heredados por el padre.

Asimismo, se identificaron varios grupos *nucleares, conjuntos, conjuntos/compuestos o compuestos* establecidos entre españoles criollos o mestizos, entre cuyos varones se compartía una actividad económica, como la agricultura o la herrería, lo que significa que en esos casos los grupos

CUADRO 4. A
TIPOS GENERALES DE GRUPOS DOMÉSTICOS POR CALIDADES DE CABEZAS DE FAMILIA. PUEBLO DE SAN ÁNGEL, 1792

Españoles	*Núm.*	*% por calidad*	*% del total*
Nuclear	42	70%	42%
Conjunto	4	7%	4%
Compuesto	9	15%	9%
Conj./comp.	4	7%	4%
Unipersonal	1	2%	1%
CUENTA	60	100%	60%

Castizos	*Núm.*	*% por calidad*	*% del total*
Nuclear	12	80%	12%
Conjunto	1	7%	1%
Compuesto	1	7%	1%
Conj./comp.	0	0%	0%
Unipersonal	1	7%	1%
CUENTA	15	100%	15%

Mestizos	*Núm.*	*% por calidad*	*% del total*
Nuclear	10	77%	10%
Conjunto	1	8%	1%
Compuesto	1	8%	1%
Conj./comp.	1	8%	1%
Unipersonal	0	0%	0%
CUENTA	13	100%	13%

Indios	*Núm.*	*% por calidad*	*% del total*
Nuclear	7	88%	7%
Conjunto	0	0%	0%
Compuesto	1	13%	1%
Conj./comp.	0	0%	0%
Unipersonal	0	0%	0%
CUENTA	8	100%	8%

"Casas de indios"	*Núm.*	*% por calidad*	*% del total*
De tipos no identificados	3	100%	3%
CUENTA	3	100%	3%

Pardos (obraje de Posadas)	*Núm.*	*% por calidad*	*% del total*
Nuclear	0	0%	0%
Conjunto	0	0%	0%
Compuesto	1	100%	1%
Conj./comp.	0	0%	0%
Unipersonal	0	0%	0%
CUENTA	1	100%	1%

TOTAL DE GRUPOS DOMÉSTICOS 100

Fuente: AGN. Padrón de Coyoacán, 1792.

funcionaban, como *unidades domésticas productivas* (18 en Coyoacán y 20 en San Ángel).

Por su lado, los pocos grupos domésticos en que indios varones estaban unidos en matrimonio a mujeres de calidades consideradas superiores, se asimilaron al tipo *nuclear* de residencia (a diferencia de los pueblos y comunidades propiamente indígenas que en general han conservado el patrón *conjunto*). Con la *nuclearización*, las familias indias y mestizas adheridas a este estilo residencial español, perdieron elementos culturales sustantivos de la estructura mesoamericana, que les imprimían la capacidad de reproducción de sus grupos de parentesco y, por ende, de sus grupos étnicos: nos referimos a la pérdida de la capacidad de solidaridad, propia de los *grupos domésticos conjuntos* de tipo mesoamericano y, por consecuencia, a la extensiva cualidad de cohesión de sus grupos de parentesco y sus redes inherentes.

A nuestro parecer, lo antedicho significa que, así como los pueblos conquistados experimentaron procesos de aculturación respecto a las formas de vida del grupo colonizador y dominante, los españoles también fueron susceptibles a la influencia de las tradiciones culturales mesoamericanas, aunque los procesos y resultados inherentes se expresaran de manera más sutil o en menor grado.

En cuanto a los *grupos domésticos compuestos*, comúnmente estaban encabezados por hombres o mujeres viudos o doncellas sin padres que convertían sus residencias en casas de huéspedes para obtener ingresos. Entre los sujetos o entre las distintas parejas que los constituían no existía lazo de parentesco alguno. Por último, cabe anotar que los grupos domésticos de tipo combinado, como era el *conjunto/compuesto*, tenían estructuras mixtas, compartían funciones de uno y otro tipo, donde predominaba alguno de los dos componentes (el *conjunto* o el *compuesto*) en cada unidad doméstica de esta clase.

UNAS PALABRAS FINALES

La exposición presentada de los resultados obtenidos muestra que aun cuando los padrones para fines militares de la segunda mitad del siglo XVIII representan una especie de instantánea de los grupos domésticos y sociales en espacios determinados que ofrecen, al mismo tiempo, elementos básicos de sus estructuras e indicios de las dinámicas locales. Se ha dado aquí una somera idea del contexto, de los contenidos, de la relevancia, del qué y cómo puede trabajarse con los padrones, entre otras posibilidades en su tratamiento.[29] Necesaria es una más y mejor explotación de esta veta testimonial, para contribuir a integrar el panorama social de la época borbónica.

FUENTES DOCUMENTALES PRIMARIAS

Archivo General de la Nación (AGN), serie *Padrones*, vol. 6, 1ª y 2ª parte, fojas 1-145 (r. y v.), "Padrón de Familias Españolas, Castizas y Mestizas [y] pardas de Coyoacán, año de 1792", Coyoacán, México, 1792.

AGN, serie *Tierras*, vol. 2687: 672 fojas (r. y v.), "Litigios de la familia Istolinque", (información que abarca desde el siglo XVI hasta 1811), Coyoacán, México.

AGN, serie *Tierras*, vols. 2023 y 2024, 873 fojas (r. y v.), "Testamentaría de Francisco Xavier Adalid" (información que abarca desde 1795 hasta 1812), Coyoacán, México.

Carrasco, Pedro y Jesús Monjarás-Ruiz (comps.), *Colección de documentos sobre Coyoacán (Autos referentes al cacicazgo de Coyoacán que proceden del AGN)*, SEP-INAH, México, 1978 (Colección Científica Historia Social).

BIBLIOGRAFÍA

Archer, Christon I., *El ejército en el México borbónico, 1760-1810*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Brading, David A., "Los españoles en México hacia 1792", en *Historia mexicana*, vol. XXIII, núm. 1 (El Colegio de México, México, julio-septiembre, 1973), pp. 126-144.

Borah, Woodrow, *El siglo de la depresión en Nueva España*, Secretaría de Educación Pública, México, 1975 (Colección SepSetentas, 221).

[29] He tomando en consideración, por supuesto, las aportaciones que para el desarrollo de esta investigación me han brindado las experiencias previas de los pocos especialistas que han realizado estudios publicados con base en estos censos, y de los cuales, por motivos de espacio no ha sido posible hacer relación (véase la obra consultada). Uno de los estudios de mayor utilidad para el análisis de esta generación de padrones ha sido el de José Cuello Villanueva (1992), en su trabajo titulado *Oportunidades y problemas metodológicos en el análisis de los padrones de Saltillo, Coahuila, para los años 1777, 1785 y 1791*, ponencia presentada en el 2000; ofrece un concentrado de los resultados de su labor y es uno de los pocos estudios hechos públicos sobre documentos análogos. Por otro lado, hace algunos años la doctora Sonia Lombardo coordinó un proyecto colectivo con investigadores de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, en que fueron capturados y organizados los datos de varios padrones de distintos barrios o parroquias de la ciudad de México para su publicación.

Carrasco, Pedro, "El barrio y la regulación del matrimonio en un pueblo del Valle de México en el siglo XVI", en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos,* núm. 16 (México, 1961), pp. 7-26.

Castro Aranda, Hugo, *Primer censo de la población de la Nueva España. Censo de Revillagigedo ("un censo condenado"),* Secretaría de Programación y Presupuesto, México, 1977.

Cuello Villanueva, José, "Oportunidades y problemas metodológicos en el análisis de los padrones de Saltillo, Coahuila, para los años 1777, 1785 y 1791", ponencia presentada en la *VI Reunión Nacional de Investigación de Demografía en México,* 31 de julio al 4 de agosto del 2000, México.

Cook, Sherburne y Woodroow Borah, *El pasado de México: aspectos sociodemográficos,* Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Fernández del Castillo, Francisco, *Apuntes para la historia de San Ángel (San Jacinto Tenantitla) y sus alrededores,* Editorial Innovación, México, 1981.

Florescano, Enrique e Isabel Gil Sánchez, "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1808", en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia General de México,* vol. 1, El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, México, 1997.

Foster, Meyer, *The Dynamics of Clanship Among the Tallensi,* Oxford University Press, Oxford, 1945.

———, "Time and Social Structure: An Ashanti Case Study", en Meyer Fortes (ed.), *Social Structure,* (estudios presentados por A. R. Radcliffe-Brown, 1949), Russell, Nueva York, 1963, pp. 54-84.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810),* Siglo XXI Editores, México, 1980 (Colección América Nuestra).

Guichard, Peter, *Structures sociales "orientales" et "occidentales" dans l'Espagne musulmane,* EHEE, París, 1977.

Gluckman, Max, *Custom and Conflict in Africa,* Basil Blackwell, Oxford, 1973.

———, *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal,* Akal Editor, Madrid, 1978 (Colección Manifiesto, Serie Antropología).

Horn, Rebecca, *Postconquest Coyoacan. Nahua-Spanish Relations in Central México, 1519-1650,* Stanford University Press, Stanford, 1997.

Kellog, Susan, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700,* University of Oklahoma Press, Norman, 1995.

Malvido, Elsa y Miguel Ángel Cuenya (comps.), *Demografía histórica de México: siglos XVI-XIX,* Universidad Autónoma Metropolitana-Instituto José María Luis Mora, México, 1993 (Colección Antologías Universitarias).

Moreno Toscano, Alejandra, "Algunas características de la población urbana: ciudad de México, siglos XVIII y XIX" en *Investigación demográfica en México,* Conacyt, México, 1978.

Nutini, Hugo, *San Bernardino Contla: Marriage and Familiy Structure in Tlaxcalan Municipio,* University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1968.

Nutini, H. G., P. Carrasco y J. M. Taggart (eds.) *Essays on Mexican Kinship,* University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1976.

Pescador, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntos. Familias y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820,* El Colegio de México-Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano, México, 1992.

Reher, David S., *La familia en España, pasado y presente,* Alianza Editorial, Madrid, 1996.

Robichaux, David, *El modelo de reproducción social de los grupos de parentesco. Un modelo para Mesoamérica basado en un estudio de herencia en Tlaxcala,* tesis doctoral, Laboratoire d'Ethnologie et Sociologie Comparative, Université de Paris X, París, 1996.

Velásquez, María del Carmen, *El estado de guerra en Nueva España, 1760-1808,* El Colegio de México-Centro de Estudios Históricos, México, 1997.

Vázquez V., Irene, *Los habitantes de la Ciudad de México vistos a través del censo del año de 1753,* El Colegio de México, México, 1975.

Una planta sagrada en las fuentes de los siglos XVI y XVII. El diálogo con los documentos

*Dora Sierra Carrillo**

INTRODUCCIÓN

"Es muy verde, tiene muchas ramas y crecen todas juntas hacia arriba [y] siempre huele; es también medicinal para los que tienen cámaras, molida y bebida con cacao. Aprovecha también para los que escupen sangre; y para los que tienen calenturas."[1] Es "pequeñito como la tepecempoalxúchitl. Bebe [su agua] el que tiene calenturas con frío intermitente. Se desmenuza en agua. Con él se sahuma a la gente y con él la gente es lavada".[2] "Si alguno le truena el rayo o se hace malvado, arde junto a él. Con ella algo se alivia."[3]

Así describe Sahagún las características y los usos medicinales del *yauhtli*, hierba silvestre de 30 cm a 1 metro de altura, con flores amarillas y un fuerte olor a anís.[4] También hace referencia a ella utilizada como ofrenda o como incienso en algunos de los rituales de petición de lluvias y en las fiestas dedicadas a las deidades acuáticas, Tláloc y los *Tlaloque* y a Xiuhtecutli, dios del fuego.[5]

Otro texto que hace una amplia mención de las propiedades terapéuticas de esta planta es el manuscrito más antiguo que se conoce sobre herbolaria medicinal indígena en América: el *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis*, conocido como *Códice Badiano*. Las diversas recomendaciones para aliviar distintos padecimientos como el hipo, el dolor de pecho, pies lastimados, aliviar la fatiga, venas pinchadas, herida del rayo, fetidez de los enfermos, tumoración de mamas, entre otros, y su gran poder para proteger, junto con otros objetos, a quien fuera a atravesar un río,[6] ponen de manifiesto la importancia y los atributos medicinales y mágicos que los antiguos pobladores del centro de México le confirieron al *yauhtli*.

Estas dos fuentes del siglo XVI fueron mi punto de partida para iniciar la búsqueda en otros documentos, y en otros contextos, de un vegetal considerado sagrado desde tiempos muy remotos y que en la actualidad continúa estrecha-

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

[1] Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, vol. III, Porrúa, México, 1969, p. 326.

[2] Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, Archivo General de la Nación, México, 1980, 141 v., cuadro 21.

[3] Bernardino de Sahagún, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia*, ed. facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso, vol. VIII, Fototipia de Hauyser y Mentet, Madrid, 1907. ff. 38-39.

[4] Esta planta se conoce actualmente con diversos nombres según la región, los más comunes en el Centro de México son pericón, hierbanís, anisillo y hierba de Santamaría. Pertenece al género *Tagetes lucida* de la familia de las Compuestas.

[5] Sahagún, *Historia General...*, pp. 64, 121,144, 169, 396.

[6] Martín de la Cruz, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis. Manuscrito Azteca de 1552*, trad. Juan Badiano, versión española con estudios y comentarios de diversos autores, Fondo de Cultura Económica-Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1991, pp. 35-73.

mente vinculado a los fenómenos atmosféricos, a los rituales agrícolas y a la medicina tradicional indígena.

LAS PREGUNTAS Y LAS RESPUESTAS

Después de revisar la bibliografía y preseleccionar los materiales documentales que me pudieran proporcionar información escrita y/o pictórica sobre mi objeto de estudio (textos de los cronistas, códices, tratados de herbolaria y documentos del Archivo General de la Nación), una de mis primeras reflexiones me llevó a cuestionarme ¿cómo abordar estos testimonios?, ¿cómo interrogarlos? ¿cómo iniciar el diálogo con ellos? y, sobre todo, ¿cómo interpretar los datos de la manera más objetiva posible?

Si bien es cierto que la metodología para realizar esta aventura de investigación es una base fundamental, la experiencia me permitió constatar que, cuando una se enfrenta al mensaje silencioso que nos trasmiten estos voceros del pasado, entran en juego diversas circunstancias: la formación académica, el ejercicio profesional, los recursos con los que se cuenta para acercarse a ellos, la forma de abordarlos, la sensibilidad y hasta podría agregar el estado de ánimo en el momento de consultarlos.

Ante esta perspectiva, una vez que obtuve la descripción de la planta, el siguiente paso fue registrar la imagen de la misma para poder identificarla en diversos contextos. Aun cuando en el *Códice Florentino* se muestra una pequeña ilustración del *yauhtli*, esta representación no vuelve a aparecer en otros documentos. Empecé entonces a buscar nuevas imágenes, a investigar nuevos datos que me permitieron ir "atando cabos". El trabajo iconográfico lo desarrollé en los códices *Mendocino, Magliabechi, Tudela, Borbónico* y en la *Matrícula de Tributos.*

En esta búsqueda tomé como referente la representación iconográfica del *yauhtli* que aparece tanto en el *Mendocino* como en la *Matrícula*: el glifo de Yauhtepec que representa el cerro del *yauhtli*,[7] muy semejante a la divisa que identifica a Yauhtécatl —uno de los dioses del pulque— en los códices *Magliabechi*[8] y *Tudela*:[9] un manojo o atado de hierbas, rematado con puntos amarillos que aluden a las flores pequeñas de esta planta, sujeto con una cinta de papel de un solo color en el *Mendocino* y en la figura que acompaña a la deidad la cinta aparece con estrellas negras.

A través de la asociación de formas y de su relación con diversas deidades identifiqué este glifo en las manos de Tláloc, dios de la lluvia;[10] de Huixtocíhuatl, diosa de la sal; Mayáhuel, del maguey;[11] Chicomecóatl, del maíz y Atlacoaya, del pulque.[12] En el *Códice Borbónico* aparece un manojo de flores amarillas, muy similar a la forma del *yauhtli,* como parte del atavío de Tláloc y Xiuhtecutli, numen del fuego.[13] Algunas de las ilustraciones de estos dioses van acompañadas de un breve texto sobre la fiesta en la que se los honraba; en otros casos sólo aparece el nombre y la figura de la deidad. En el caso de la fiesta de Ochpaniztli,[14] que se

[7] *Códice Mendocino o Colección de Mendoza, Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford*, pref. de Ernesto de la Torre, San Angel Ediciones, México, 1979, ff. 8, 1, p. 67; f. 24 v., f. 14, p. 100; *Matrícula de Tributos*, interpretación y notas de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1968, lám. 8, f. 14.

[8] *Códice Magliabechi*, fakcsimile Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze-Graz-Akademische Druck-und-Verlagsanstalt, Graz, 1970, lám. 39.

[9] *Códice Tudela*, edición facsimilar, publicada con un estudio de José Tudela de la Orden, prol. de Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno, Ediciones Cultura Hispánica-Instituto de Cooperacion Iberoamericana, Madrid, 1980, lám. 33.

[10] *Ibidem*, fol. 26, pp. 79-80; *Códice Borbónico. El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, introd. y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes, Fondo de Cultura Económica-Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck-und-Verlagsanstalt, México-España-Austria, 1991, lám. 51; *Códice Telleriano-Remensis*, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México*, t. II, prol. de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964-1967, lám. XII, p. 200.

[11] *Códice Magliabechi, op. cit.*, ff. 22, 24, 32, 46.

[12] *Códice Tudela, op. cit.*, ff. 13, 16, 18, 26.

[13] *Códice Borbónico, op. cit.*, láms. 7, 51.

[14] La festividad de *Ochpaniztli* se celebraba en el undécimo mes del calendario mesoamericano.

ilustra en este códice, se observan estos atados en los tocados de Tláloc, Chicomecóatl y Teteo Innan, la madre de los dioses.

De manera paralela hice la lectura de diversos documentos que tenían la mayor información sobre esas celebraciones, los dioses a quienes se les dedicaban y los rituales que se realizaban en ellas. Mi propósito era observar las asociaciones que pudieran darse entre la imagen, el dato escrito, las representaciones simbólicas y el contexto en que todo esto se presentaba, a fin de poder lograr una lectura lo más cercana posible sobre el uso ritual del *yauhtli* y descubrir la razón de su fuerte vínculo con los númenes acuáticos e ígneos.

En tres fuentes encontré el uso ceremonial de esta planta en las fiestas dedicadas a Tláloc y los *Tlaloque:* en la obra de Sahagún, en el *Códice Tudela* y en un manuscrito conocido como "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", que parece haber sido escrito en 1553.[15]

La primera referencia se hace en las fiestas de Etzalcualiztli, Yecualcualiztli o Pecacualiztli dedicada a Tláloc. Sahagún menciona que, entre las ceremonias y ritos que hacían en el templo a este dios, el sacerdote "sembraba incienso sobre las esteras, de aquello que llaman *yauhtli*".[16] En el *Tudela* y en un documento de 1553, sólo se dice que "henchían el templo de una yerba que ellos tenían diputada para ello y era muy olorosa".[17]

En la fiesta de la llegada de los dioses, Teotleco o Pachtontli, los sacerdotes hacían un petate de harina de maíz para que los recién llegados dejaran allí sus huellas. Una vez que esto sucedía los sacerdotes avisaban a los ministros del cu quienes comenzaban a tañer cornetas, caracoles y otros instrumentos.[18] Esta misma ceremonia se menciona en el manuscrito arriba citado como Pachtzintli, sólo que para ver las huellas de los dioses los sacerdotes ponían en una jícara unas yerbas olorosas llamadas *yauhtli,* secas y molidas, y permanecían mirando la jícara hasta la madrugada en que veían aparecer en ella "huellas o pies de gallos, leones y otros animales".[19]

Otra festividad vinculada con las deidades acuáticas era Atemoztli, "cuando descendía el agua". En el momento en que la gente oía los truenos decía que éstos anunciaban la venida de los *Tlaloque,* entonces los sacerdotes ponían incienso de *yauhtli* y en sus incensarios comenzaban a hacer ruido con las sonajas.[20] En otras fuentes también se refieren a esta fiesta como el "bajamiento de agua" y era dedicada a Tláloc a quien le ofrecían papel, copal e incienso.[21]

Cuando hacían la gran fiesta del signo llamado Ce Itzcuintli, "uno perro", dedicada a Xihutecutli, dios del fuego, quemaban por la mañana ofrendas de papel y copal, "pues decían que con estas cosas daban de comer al fuego [...]. Los pobres ofrecían un encienso que llaman *copalxalli* en su mismo hogar y los muy pobres ofrecían una yerba molida que se llama *yauhtli...*".[22]

He mencionado sólo estas ceremonias como ejemplo del estudio comparativo que llevé a cabo en los documentos citados, estableciendo semejanzas y diferencias en la forma, e identificando en el fondo de los textos, el eje rector de su intensa ritualidad: la división del año en época de lluvias y de secas, la cual generó un mundo de dualidades que quedó plasmado de manera significativa en la concepción del universo, en los dioses mismos y en el quehacer cotidiano del hombre mesoamericano.

Vida/muerte, masculino/femenino, día/noche, frío/caliente, etcétera, constituyeron los opuestos complementarios que caracterizaron

[15] Manuscrito original de 1553. Se conserva en la Biblioteca de El Escorial, en el folio 339r. Fue publicado por Federico Gómez de Orozco en 1945. El texto que hace referencia a las fiestas es muy similar a la descripción que se hace de ellas en el *Códice Tudela.* Esta semejanza indica que seguramente ambos documentos proceden de una fuente común. Rafael Tena opina que este documento más bien puede ser una copia del *Códice Tudela.*

[16] Sahagún, *Historia General...*, vol. I, p. 169.

[17] "Costumbres, fiestas, enterramientos y diversas formas de proceder de3 los indios de Nueva España", en *Tlalocan,* vol. 2, núm. 1 (Federico Gómez de Orozco, México, 1945), p. 43; *Códice Tudela, op. cit.*, pp. 256-257.

[18] Sahagún, *Historia General...*, vol. I, pp. 123-124.

[19] "Costumbres, fiestas...", p. 49.

[20] Sahagún, *Códice Florentino, op. cit.*, p. 144.

[21] "Costumbres, fiestas...", p. 52.

[22] Sahagún, *Historia General...*, vol. I, p. 352.

toda su cosmovisión. Las fuerzas opuestas del cosmos se manifestaban en el ciclo anual dividiéndolo en la estación de secas, que correspondía al lado masculino, luminoso, seco, celeste. La temporada de lluvias estaba asociada a lo femenino, lo oscuro, húmedo, terrestre, de muerte.

En este sistema de pensamiento el *yauhtli,* como todos los seres vivos, participó de la esencia divina y, por estar asociado a la parte caliente del universo, se consideró de naturaleza ígnea.

CONTINUIDAD Y RUPTURA

Después de la conquista europea, el uso de plantas en el campo terapéutico tuvo dos manifestaciones en el nuevo orden colonial: la primera se orientó hacia el ejercicio de la medicina indígena aceptada por los españoles; la segunda prejuició y censuró muchas de las prácticas médicas nativas, sobre todo en las que se usaba determinado tipo de hierbas, y se realizaban hechicerías basadas en supersticiones. Estas posiciones se reflejaron en la documentación producida en la época. En este trabajo sólo hago referencia a algunos textos de los siglos XVI y XVII.

En el primer caso, el profundo interés de Felipe II por la historia natural y por la herbolaria medicinal de Nueva España, lo llevó a organizar una de las principales empresas científicas realizadas por la Corona: la expedición del médico y naturalista Francisco Hernández a tierras mexicanas para colectar, reconocer, clasificar y probar las plantas medicinales. El resultado de esta intensa labor se plasmó en su obra *Historia natural de la Nueva España,* en la cual Hernández registró 3 076 plantas. Entre ellas ilustra y describe, de manera muy amplia y detallada, las características físicas y las propiedades curativas del *yauhtli* o hierba de nubes.[23] La clasifica como una planta de temperamento caliente y seco.

Cuando llevé a cabo el análisis de esta información y la comparé con la proporcionada por Sahagún y por el *Códice Badiano* pude constatar claras semejanzas en las prescripciones de esta planta para la curación de determinadas enfermedades: quitar la tos, aumentar la leche, contener el flujo de sangre, calentar el estómago, eliminar las flatulencias, entre muchas otras. También se recomienda para aliviar a los dementes y a los atontados por el rayo.[24]

En otros trabajos de la época sobre herbolaria medicinal indígena escritos por españoles, no se menciona el nombre de este vegetal. Por ejemplo, Nicolás Monardes, médico sevillano,[25] dio una explicación detallada de una "hierba olorosa que conforta el corazón", la prescribió para aliviar algunas enfermedades o provocar determinadas reacciones. La comparación que llevé a cabo con su uso medicinal en la actualidad me llevó a pensar que posiblemente se tratara del *yauhtli,* y que, tal vez por ser una de las plantas consideradas sagradas por su asociación con antiguas deidades del panteón prehispánico, no fuese llamada por su nombre náhuatl, sino que sólo se hiciera alusión a sus propiedades terapéuticas.

En cuanto a la segunda posición, de rechazo a ciertas prácticas curativas prehispánicas, debido a la actitud intransigente de los dominadores hispanos, quienes consideraron como actos de idolatría el uso de determinados vegetales, se registraron innumerables procesos inquisitoriales contra los indígenas que fueron descubiertos practicando sus antiguos rituales. Al revisar estos documentos en el Archivo General de la Nación, encontré que en ellos se describen "los actos de hechicería y magia" y las características de las plantas usadas pero, desafortunada-

[23] Francisco Hernández, *Historia Natural de la Nueva España,* 2 vols., UNAM, México, 1959, p. 324. Es importante mencionar que debido al parecido del *yauhtli* con el hipericón europeo, el nombre náhuatl fue sustituido por el de pericón. Actualmente, en nuestro país también se lo conoce con otros nombres según la región.

[24] *Idem.*

[25] Aun cuando Monardes no conoció el nuevo continente, recogió las informaciones que le proporcionaron los viajeros y reunió una gran variedad de plantas que le sirvieron para publicar, en 1574, su obra *Las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina.* En 1990, el Instituto Mexicano del Seguro Social la publicó con el título de *Herbolaria de Indias.*

mente, en la mayoría de los casos tampoco se hace referencia a su nombre.

Sólo señalaré dos casos como ejemplo: el primero es el de una india quien le dio a una mujer, cuyo marido la maltrataba mucho, ciertas flores amarillas para que el hombre la tratara mejor y le dijo "que la mitad le pusiese al marido debajo de la almohada y la otra le diese a oler, lo que se puso en práctica y surtió el efecto deseado".[26]

El segundo se refiere a un curandero que para aliviar a un hombre "lo llevó a dicha su cueva, y al el dicho llevó velas sahumerio y flores y se las puso a las piedras y las adoró y les dijo que invocase al Demonio y por dos veces le dio a beber dicho vejuco o yerva con la cual solo; sabe ya porque en el sueño que le dio lo enseñó el gran maestro que es el Demonio".[27]

Los abundantes procesos que castigaban severamente a los curanderos o hechiceros indígenas, son una clara muestra del fuerte arraigo de la medicina prehispánica durante la época colonial. El uso de plantas asociadas a los dioses del panteón mesoamericano solía ocultarse con nombres tomados de la hagiografía cristiana, así el peyote se convirtió en "rosa de María", el *ololiuhqui* en "nuestro Señor", el *atlinan* se transformó en "nuestra Señora de las Aguas", y el *yauhtli* en la "hierba de Santa María".[28]

Afortunadamente, en un texto de1536 descubrí la continuidad del uso ceremonial del *yauhtli* en un proceso en el que se acusa a dos indígenas otomíes de "idólatras y sacrificadores". Los denunciantes dijeron que en el sitio donde los inculpados hacían sus sacrificios

> hallaron allí muchos palos, papeles, púas de maguey, y copal, y navajas y vestiduras de ídolos, y plumas, y hierba que se llama *yauhtle*, y sahumerios e incensarios; todos puestos en un cu, de dentro y de fuera, y cántaros de pulque y comida y cacao y otros géneros de cacao y géneros de bebidas, y muchos ranchos alrededor del dicho cu, recién fechos, y derramada mucha sangre por el dicho cu; y halló dos muchachos que estaban sacrificados en las piernas.[29]

Seguir la huella del *yauhtli* a lo largo del tiempo me permitió establecer el puente entre el pasado prehispánico y la nueva situación colonial, observar las rupturas, los cambios y las continuidades que se produjeron al interior de las comunidades indígenas, fundamentalmente en el campo que me ocupa: la herbolaria medicinal y el uso de plantas en rituales curativos y agrícolas.

Al dialogar con los documentos algunas veces recibí respuestas, otras sólo me dejaron entrever ciertas pistas y, en muchas ocasiones, noté un silencio muy significativo. Esto me llevó a comprender que lo que se dice en un documento, lo que no se dice, la manera en que se expresa, los términos empleados y otras características del discurso son factores fundamentales para llevar a cabo una investigación antropológica en el campo documental.

Para el siglo XVII, la preocupación de las autoridades religiosas por las manifestaciones de la población conquistada consideradas contrarias a la fe católica, entre ellas el uso ritual y medicinal de ciertas plantas, y su fuerte vínculo con los antiguos dioses, se reflejó en la encomienda que se hizo al sacerdote Hernando Ruiz de Alarcón para hacer un registro de conjuros y prácticas supersticiosas indígenas consideradas como hechicería asociada al demonio. A pesar de la presión ejercida sobre los indígenas, es evidente que los atributos mágicos conferidos a muchas plantas no fueron revelados por la población nativa y permanecieron ocultos tras nombres simbólicos como se puede observar en la obra resultado de esta indagación: *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México.*

En este texto encontré el uso del *yauhtli* en curaciones por medio de conjuros e invocaciones dirigidos a los seres invisibles a quienes se

[26] *Procesos del AGN, Grupo Documental Inquisición*, v. 899, exp. 1, f. 1-17.

[27] *Ibidem*, v. 862, ff. 281-297.

[28] Bernardo Ortiz de Montellano, *Medicina, salud y nutrición aztecas*, Siglo XXI Editores, México, 1993, p. 242.

[29] AGN, *Recopilación de leyes de los reynos de Indias*, tomos 1, 2, 23.

invocaba por sus nombres secretos. Estos discursos revelan los atributos y poderes que se le atribuían a la planta. Al pronunciarse dichos conjuros, los espíritus que moraban en ella cobraban sentido y se constituían en los principios activos del vegetal.

En primer lugar, destaca su uso obstétrico: se prescribía "para el buen suceso del parto". Para ello se debía prender fuego en los sahumerios y ponerles copal ("mujer blanca") o "la hierba llamada *yauhtli* y en castellano yerba anís" ("sacerdote amarillo"), al tiempo que se hacía una invocación: "mi padre las cuatro cañas que echan llamas con cabellos rubios, o mujer blanca o amarillo espiritado".[30]

Para los dolores de cabeza se recomendaba sahumar con *yauhtli* la cabeza del enfermo. En la cura de las ciciones o tercianas (calenturas que entran con frío), se aconsejaba punzar el espinazo del paciente con una buena aguja; mientras otros lo sahumaban "con la hierba llamada *yauhtli*, en castilla anís diciendo: 'Ea ya ven, el amarillo conjurado o consagrado, ve a destruir y acabar el verde humor, que causa estas tercianas y quiere ya matar a ese mi hijo horrible, porque ellas le traen envuelto en polvo la cabeza toda desmelenada'."[31]

Es importante destacar que en la mayoría de los casos, la acción terapéutica del *yauhtli* se observa por medio del uso del fuego y sahumado, para enfrentar y alejar a los seres agresores de naturaleza fría. Las llamas accionan los poderes del vegetal y a través del fuerte olor del humo se combate a los causantes de la enfermedad. En este juego simbólico se enfrentan los opuestos: lo caliente contra lo frío; el poder del *yauhtli* se asocia con el calor, la luz, el fuego, la vida; mientras que el dolor se vincula con el frío, la oscuridad, la muerte.

[30] Hernando Ruiz de Alarcón. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México*, original 1629. La edición que cito en este trabajo es la publicada con el nombre de *El alma encantada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 196.

[31] *Ibidem*, p. 217.

CONCLUSIONES

Aunque en apretada síntesis he querido exponer la manera en que entablé mi diálogo con ciertas fuentes documentales, elaboradas en distintas épocas y circunstancias históricas y con diversos fines.

Seguir la huella de esta planta sagrada me permitió transitar en el tiempo y tener un primer acercamiento con los documentos y así romper el silencio de estos testigos del pasado. Una vez que establecí el diálogo y que empezaron a fluir las preguntas, tuve que tratar con sumo cuidado las respuestas que me brindaron los textos, sin olvidar la carga ideológica que permeó su contenido.

Fue necesario hacer una serie de correlaciones con datos registrados en otro tipo de materiales. Es decir, llevé a cabo un trabajo interdisciplinario para poder constatar la información obtenida en los diferentes campos estudiados, verificar algunas hipótesis, reformular otras y lograr "atar algunos cabos sueltos".

Sin embargo, esto ha sido sólo el principio de una ardua labor de investigación que deseo continuar en los diferentes ámbitos que he abordado: botánico, arqueológico, iconográfico, etnohistórico y etnológico, a fin de integrar, en un contexto más amplio, la importancia y el simbolismo de las plantas sagradas en la cosmovisión indígena.

BIBLIOGRAFÍA

Archivo General de la Nación, *Recopilación de leyes de los reynos de Indias*, tomos 1, 2, 23.

———, *Procesos del AGN, Grupo Documental Inquisición*, v. 862.

———, *Procesos del AGN, Grupo Documental Inquisición*, v. 899.

Códice Borbónico. El libro del Ciuacoatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico, introd. y explicación de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes, Fondo de Cultura Económica-Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akade-

mische Druck-und-Verlagsanstalt, España-Austria-México, 1991.

Códice Magliabechiano, faksimile, Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze-Graz-Akademische Druck-und-Verlagsanstalt, Graz, Austria, 1970 (Códices Selecti, 23).

Códice Mendocino o Colección de Mendoza, Manuscrito mexicano del siglo XVI que se conserva en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, pref. de Ernesto de la Torre, San Ángel Ediciones, México, 1979.

Códice Telleriano-Remensis, en Lord Kingsborough, *Antigüedades de México,* vol. II, prol. de Agustín Yáñez, estudio e interpretación de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1964-1967, pp. 151-338.

Códice Tudela, ed. facsimilar, publicada con un estudio de José Tudela de la Orden, prol. de Donald Robertson, epílogo de Wigberto Jiménez Moreno, Ediciones Cultura Hispánica-Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1980.

"Costumbres, fiestas y enterramientos y diversas formas de proceder de los indios de Nueva España", en *Tlalocan,* vol. 2, núm. 1 (Federico Gómez de Orozco, México, 1945), pp. 36-63.

De la Cruz, Martín, *Libellus de Medicinalibus Indorum Herbis. Manuscrito azteca de 1552,* trad. de Juan Badiano, versión española con estudios y comentarios de diversos autores, Fondo de Cultura Económica-Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1991.

Hernández, Francisco, *Historia natural de Nueva España,* orig. 1790, 2 vols., UNAM, México, 1959.

Matrícula de Tributos, interpretación y notas de José Corona Núñez, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1968.

Ortiz de Montellano, Bernardo, *Medicina, salud y nutrición aztecas,* Siglo XXI Editores, México, 1993.

Ruiz de Alarcón, Hernando, "Tratado de idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentilicias de las razas aborígenes de México", en *El alma encantada,* Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 125-221.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Códice Matritense de la Real Academia de la Historia* (textos en náhuatl de los indígenas informantes de Sahagún), ed. facsimilar de Francisco del Paso y Troncoso, vol. VIII, Fototipia de Hauser y Menet, Madrid, 1907.

———, *Historia de las cosas de Nueva España,* 4 vols., Porrúa, México, 1969.

———, *Códice Florentino,* Archivo General de la Nación, México, 1980.

Escisión étnica de la memoria histórica en la sierra de Michoacán[1]

*Carlos García Mora**

Al grupo de etnógrafos coordinado por Aída Castilleja en el país purépecha a partir de 1999

Hace algunos años, quien esto escribe revisó sus notas de campo tomadas en un poblado purépecha de la sierra de Michoacán, para consultar testimonios orales recogidos entre ancianos del lugar. Con ello deseaba recrear la vida de sus habitantes a fines del porfiriato. Así, se topó con la afirmación de una anciana según la cual, allí no se consumía leche de vaca, pues a "la gente" le provocaba malestares en el aparato digestivo; otro anciano sostuvo que las vacas sí se ordeñaban.

El autor, lejos de interesarse en la nutrición de los serranos en esos años, lo estaba en las secuelas de sus desaparecidas repúblicas purépechas. Por ello, la contradicción entre dichos testimonios sobre ese detalle de la vida cotidiana, en nada afectaba el escrito que preparaba. El asunto parecía irrelevante, por lo cual estuvo tentado a eliminarlo de su estampa costumbrista; aunque con ello, en vez de afrontar el problema sólo lo eludía sin correr aparentemente riesgo alguno. Sin embargo, evadir las dificultades es siempre el camino más fácil y, como se verá, desperdicia más evidencias de las que podría suponerse en la brega con detalles que sólo parecen insignificantes si los consideramos aislados.

La alternativa era eliminar el testimonio que pudiera estar equivocado y conservar el que no causara las indeseables contradicciones. Y eso fue lo que intentó el autor. El testimonio inicial parecía plausible: en el pasado, la población campesina de origen americano —a diferencia de la española criolla— a veces carecía de las enzimas necesarias para digerir la leche: de ahí sus trastornos al consumirla. Y justamente esa fue la pista que permitió explicar la aparente contradicción: si el viejo afirmaba que allí se ordeñaban vacas (presumiblemente para el consumo local de su leche), era porque su familia lo hacía, por lo tanto debió tratarse de un tipo diferente de poblador.

A ese desacuerdo se sumaban otros, como el del testimonio según el cual —durante esos años— la población sólo hablaba purépecha, mientras otras fuentes aseguraban que desde mucho tiempo antes había personas bilingües. Al acumularse informes aparentemente opuestos sobre diversos aspectos, se hizo evidente que el problema, más que resolverse depurando datos que pudieran ser erróneos, se afrontaba averiguando qué expresaba la contradicción entre dichos testimonios.

Al asociar el tema con otros fue evidente que mientras unos testimonios pertenecían al pueblo purépecha, otros venían de españoles criollos avecindados de arraigo relativamente reciente; por

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

[1] Versión revisada de la ponencia presentada en el coloquio *Etnohistoria: visión alternativa del tiempo*, celebrado en el Museo Nacional de Antropología (México, 21 a 23 de noviembre de 2002) por iniciativa de la Dirección de Etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia. El autor agradece a sus colegas Rosa Brambila y Catalina Rodríguez Lazcano sus comentarios al borrador original.

lo tanto, ambos eran verdaderos y ninguno podía eliminarse. En efecto, las noticias disponibles correspondían a uno u otro de los dos pueblos o etnias que allí convivían, pues aunque cada uno pretendía aludir a toda la gente del asentamiento, en realidad se referían a los purépechas o a los avecindados; ambos del mismo poblado pero de distintos sectores, por lo que cada uno transmitía su versión de las cosas, según su propia manera de generalizar y difundir su visión histórica.[2]

Así, cuando se afirmaba que el consumo de leche afectaba a "la gente", la purépecha hablaba —consciente o inconscientemente— de ella misma; cuando se consignaba la cría de ganado vacuno y el consumo de su leche, lo decían los pobladores de otra afiliación étnica para quienes, la primera, por lo visto, seguía considerando aparte de "la gente", es decir, de la suya.

De esa manera, el que los datos se enfrentaran persistentemente sugirió que podrían provenir tanto de actores diversos como antagónicos, debido a que allí convivieron dos pueblos y ambos pretendieron decidir sobre los recursos del lugar, su poblamiento, la reproducción biológica de sus habitantes, su manera de relacionarse con su entorno y de explotarlo, su control sociopolítico y su cultura. La leche vacuna y su consumo fueron, más que meras trivialidades, cabos de al menos dos hilos de una trama tejida durante una competencia entre dos pueblos y evidencia de un interesante fenómeno: la escisión étnica de la memoria colectiva producida en algún momento, aún por determinar, del siglo XIX. El asunto entonces, cobró más relevancia que el de ser un mero rasgo de la alimentación purépecha durante el porfiriato: se trataba de la huella de un proceso que había marcado un parteaguas en la vida local.

1

Cuando se habla de la historia se corre el riesgo de confundir el pasado o el conjunto de los hechos, acontecimientos, movimientos, procesos y demás fenómenos ocurridos, con el recuerdo que conservan los protagonistas o testigos de los hechos, o con la memoria individual o colectiva de quienes los conocieron a través de otros y a su vez la transmiten a sus descendientes. También se llama "historia" al relato (oral o escrito) del pasado, lo cual evidentemente es distinto a la historia propiamente dicha, es decir, a los hechos del pasado. Aquí conviene diferenciar historia de recuerdo, memoria y relato, aunque este último sea contado en forma de testimonios y tradiciones orales que a veces llegan a ponerse por escrito.

Además, tanto la historia como la memoria y el relato los producen de manera diversa los diferentes sectores de la sociedad, o si se quiere decir en términos clásicos, cada una de sus clases sociales y sus respectivos estamentos. Es decir, cada clase social protagoniza una cierta historia con hechos propios, guarda memoria de ellos de una manera particular y los transmite en relatos con una visión específica, la cual además suele reflejar su heterogénea composición étnica. Veamos el caso que aquí nos ocupa.

2

En Michoacán, el mantenimiento de la memoria tuvo importancia desde la era tarasca, cuando los gobernantes de Ts'intsúntsa contaban con encargados de recitar los relatos de sus clanes.[3] Luego de la conquista española, los purépechas

[2] Aquí se llama pueblo a cada conjunto humano generalmente policlasista de orígenes comunes, con lengua y cultura compartidas. Para prevenir confusiones, se evita el término como sinónimo de "poblado". Se entiende que, a su vez, varios pueblos pueden convivir y formar otro mayor, como es el mexicano, en cuyo seno han coexistido y mezclado en los dos últimos siglos el maya, el mazahua, el otomí, el español, el negro, etcétera. La palabra etnia se usa sólo como sinónimo académico de pueblo, aplicable a cualquiera incluso europeo; nunca como sinónimo de minoría (pues puede ser lo contrario) y, por supuesto, sin ninguna connotación peyorativa.

[3] Fray Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, vol. 1, Patrimonio Nacional-Ayuntamiento de Morelia-Testimonio Compañía Editorial, Madrid, 2001, pp. 502-506.

(que formaban una clase trabajadora de purépecha hablantes) se integraron en corporaciones denominadas repúblicas de los naturales con su respectivo gobierno; éstas confirieron inportancia a la preservación de sus tradiciones y normativas, tres de cuyos rasgos fueron: su transmisión oral, su interpretación ideológica y su interés político.

Además, los relatos sagrados estaban integrados en la memoria colectiva e incluso en algún momento fue a la inversa: la tradición purépecha pasó a formar parte de (o se desarrolló en) la memoria sagrada propia del cristianismo. Para el pueblo purépecha, ésta tenía su punto de partida en pasajes bíblicos que adoptaron en el siglo XVI, sin alejarse de sus propios mitos. La memoria histórica era una: la que conservaba el origen del Sol, la Luna, el mundo y el nacimiento de Jesús; así como el hallazgo del agua para beber, que permitió fundar los poblados serranos. La cosmovisión, los mitos y la historia se integraron en una memoria común al pueblo.

En efecto, una característica de esa memoria fue que en ella, hechos reales e imaginados formaron parte indivisible del pasado. Las tradiciones orales así cultivadas que la preservaban lograron explicar y justificar la existencia y el funcionamiento de la república purépecha, contribuyendo a su vez a la integración ideológica de sus miembros.

Tales tradiciones contenían conocimiento a veces vital, como el que especificaba los linderos de las tierras de la comunidad. Las repúblicas purépechas llegaron incluso a poner por escrito esa memoria agraria.[4]

Otras veces, las tradiciones hacían referencia a leyendas de diversa índole que explicaban sucesos diversos como la fundación de los poblados, las peripecias de imágenes religiosas y campanas de los templos... Algunas relataban hechos dramáticos que dejaron una herida en la memoria colectiva, como epidemias catastróficas, nevadas extraordinarias, hambrunas, enfrentamientos armados, asesinatos políticos... Por supuesto, se guardaba recuerdo de ciertos personajes como curas, jefes de armas, líderes sociales y políticos, ricos notables, grandes comerciantes, funcionarios, "cabildos", escribanos, arrieros, artesanos, maestros, músicos... frecuentemente sólo por dos generaciones aunque otras veces los recordaron por más tiempo, como a los últimos gobernantes tarascos y a ciertos religiosos de fama perdurable.

Elegir lo que se recordaría debió ser indicativo de la naturaleza misma del tipo de tradición y el interés específico que la generaba. Ciertamente, de poder hacerse una comparación entre lo que guardaban en sus memorias los purépechas y los españoles arraigados, ilustraría las características que las diferenciaba y las que compartían.

Entre los purépechas, una versión de su historia para el común se iba decantando, puliendo y filtrando en una memoria colectiva y este conocimiento llegó a ser privativo de unos pocos viejos principales. En vez de poseerse democráticamente, sus relatos y tradiciones fueron guardados por algunos pocos: "La tradición e historia [es decir, la memoria] sólo se conservaba íntegra entre los de la primera clase, pues a los de la segunda se les daba a saber sólo rudimentos o un pequeño compendio [...]."[5]

Esa política hace sospechar que tal memoria guardaba el relato de la historia protagonizada por gobernantes y principales, mientras la que hacía el común perduró poco. Al parecer, la transmisión de padres a hijos entre las familias del segundo compitió desfavorablemente con los mecanismos institucionales que reproducían las tradiciones de la memoria formal; por lo cual, desarrollaron mejor otros géneros orales

[4] Véase Anónimo, "El común y naturales de este pueblo [...]", en Comisariado de Bienes Comunales de Charapan. [*Exhibición de títulos, manifestación con citación de colindantes y vista de ojos de la posesión de tierras del pueblo de San Antonio Charápani, juris. de Jiquilpan, San Juan Peribán y agregado de Tingüindín*], 1759-1779, entre ff. 38 y 39.

[5] Lorenzo Murguía Ángeles, "Las clases sociales. Los nobles. Los artesanos. Los criados", en *Guía. Un semanario de ideas*, año XVII, núm. 857 (Zamora, 15 de diciembre de 1968), p. 4 (5ª col.).

como la *ch'anántirakwa* o anécdota jocosa.[6] Así, la memoria histórica relatada en las tradiciones y testimonios orales de cada poblado se refirió a su gobierno y principales, y menos al común que sólo aparecía como fiel cumplidor de obligaciones y normas de conducta y pocas veces como protagonista, con una notable excepción: el poblamiento de la sierra.

Con todo, ello produjo una memoria compartida por todos, sobre la cual no quedó huella que alguna vez hubiese estado seriamente en duda. A veces sólo se discutía sobre la fidelidad de la reproducción de sus tradiciones, la exactitud de su contenido y su interpretación. Difícilmente se ponía en entredicho el relato sobre el origen de los poblados, aunque sí sobre los detalles, como por ejemplo el significado y origen del nombre que adoptaron y sus apelativos cristianos.

El contenido de la memoria fue rico y de cierta profundidad, pues conservó noticias, tradiciones y leyendas orales sobre la era tarasca —cuando la sierra pertenecía a los irechas de Ts'intsúnta—, así como de la llegada de españoles que conquistaron el territorio.[7]

No obstante, en la primera mitad del siglo XIX, las repúblicas de los naturales fueron disueltas por el gobierno del México independiente, repartidas sus tierras comunales y desconocidos sus gobiernos que fueron sustituidos por ayuntamientos municipales poliétnicos. Con ello se dio paso a que españoles criollos arraigados pudieran hacerse dueños de una parte de las tierras repartidas y tuvieran acceso a los puestos políticos locales.

Sin embargo, como las tradiciones formaban parte de la memoria purépecha, diferenciada de la española (por precaria que fuera), continuaron transmitiéndose en el seno de las familias, tanto en boca de sus viejos como de los responsables que sobrevivieron de su anterior gobierno.

Varias huellas mostraron la importancia que se le confirió a la memoria histórica conservada por medios orales. Una de ellas se percibía todavía a fines del porfiriato, cuando cada año los "alcaldes" de barrio juntaban a los muchachos de ciertas familias y los llevaban a limpiar los linderos de sus tierras comunales para que los conocieran y memorizaran.[8] Esto tenía evidentemente gran importancia, pues en ese conocimiento se basó la defensa de las tierras agrícolas y boscosas, las cuales siempre enfrentaron litigios con poblados vecinos y terratenientes fuereños.

3

En el siglo XIX, la memoria histórica formó parte de las conformaciones étnica y social regionales, así como de la cultura del conglomerado pueblerino que contó con un conjunto de relatos sobre un pasado y la voluntad, impuesta o espontánea, en todo caso inevitable, de vivir juntos purépechas y españoles criollos arraigados (a partir del siglo XVII), con una memoria común pactada o impuesta. Sólo que cada pacto de la memoria que habría de guardarse y recordarse estuvo sujeto al equilibrio o desequilibrio de fuerzas entre los integrantes del poblado, sus conjuntos étnicos y sus clases sociales.

Por eso, luego de haber sido disuelta la república purépecha, pudo suscitarse la competencia entre sus sobrevivientes y los españoles avecindados para dirimir quién seguiría conservando y transmitiendo la memoria. Sin aventurarse mucho puede decirse que todo estuvo asociado con la disputa que los españoles entablaron por la tierra purépecha; seguramente porque los fuereños disputantes (de viejo o reciente arraigo)

[6] Karla Katihusca Villar Morgan, *Ch'anántirakwa: un caso de tradición oral purépecha*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2000.

[7] Pablo Velásquez Gallardo, *La hechicería en Charapan, Michoacán*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1949, p. 4.

[8] Entrevista a Lorenzo Murguía Ángeles, Charapan, 19 de mayo de 1974, en Archivo personal de Catalina Rodríguez Lazcano y C. García Mora, *Notas de campo*, 1973-1974, libreta 4, f. 15 v. Advertencia: aquí se hace referencia a los "alcaldes" sobrevivientes del conjunto purépecha de cargueros, no de los presidentes municipales instaurados en el siglo XIX.

requerían legitimar de algún modo su supuesto "derecho" a hacerse de tierra o a poseer la ya obtenida, además de desempeñar puestos políticos locales.

En algún momento del siglo XIX, debió hacerse evidente la existencia de una ruptura en la memoria histórica conservada en la república purépecha. Tras de la apariencia de una nueva memoria general, un conjunto de testimonios y tradiciones de orígenes diferentes empezaron a aparecer; incluso algunos que, así como mencionaban formalmente a ciertos personajes y sectores étnicos y sociales, al mismo tiempo fueron olvidando —consciente o inconscientemente— a ciertos protagonistas. Por ejemplo, los tecos mencionados en las tradiciones sobre la fundación de los poblados fueron desapareciendo en algunas versiones, conforme se dejó de hablar del pasado remoto.

Esta merma pudo deberse a que decayó la transmisión institucional de la memoria histórica que la exrepública purépecha hacía anteriormente de manera formal, por lo que empezaron a olvidarse partes de ella. Además, fue evidente una quiebra debido al surgimiento y enfrentamiento de visiones sociales contrapuestas. En efecto, tal separación de la memoria fue un resultado del verdadero corte del pasado de México y más de Michoacán, en particular la ruptura definitiva entre el mundo mesoamericano y el pueblo español criollo y la posterior gran partición de la sociedad en dos grandes "partidos": el del liberalismo laico y el del conservadurismo oligárquico y clerical (expresado también en la pugna entre federalismo y centralismo); protagonistas ambos de una lucha de dos siglos cuyo desenlace seguía pendiente al empezar el siglo XXI.

El antagonismo entre las visiones sobre el pasado de esos bandos políticos del siglo XIX fue patente y ciertamente llamativa, sólo que hace olvidar que tuvo, a su vez, un antecedente que se hizo a un lado. Y al hacerlo, algo se quiso olvidar: la historia purépecha.

Un ejemplo ilustrativo es el intento que ciertos sectores de origen español criollo han hecho para apropiarse del concepto histórico y cultural del denominado Occidente de Mesoamérica, un área cultural generada por sociedades y culturas de pueblos americanos originarios. De esa manera, han procurado implantar la concepción del Occidente mexicano como una región de blancos criollos, despojada ya de la memoria histórica de los antiguos pueblos y sus descendientes contemporáneos que le dieron su sentido etnológico.

Por eso, la división de la memoria colectiva en versiones diferentes fue un fenómeno que consistió en algo más que diferencias menores en las tradiciones pueblerinas, debidas a su menor o mayor conocimiento, a las pérdidas y adiciones generacionales y a los agregados o modificaciones causadas por su transmisión en boca de muchos relatores al mismo tiempo. Asimismo fue un fenómeno de constitución de auténticas memorias propias de cada uno de los bloques sociales y étnicos contrapuestos en la sierra, según hayan participado en un bando o en otro.

En Michoacán, la reelaboración de la memoria histórica fue una de las grandes empresas ideológicas de las reformas integrales promovidas por los grupos sociopolíticos liberales emergentes. Como todo movimiento, el liberal creó sus mitos para agitar a los sectores sociales sobre los cuales se apoyó, difundiendo una historia nacionalista y un culto a "los héroes de la patria".[9]

Baste citar *Michoacán, paisajes, tradiciones y leyendas*, una notable obra prototípica que reinventó el pasado michoacano desde el punto de vista liberal con tal éxito que influyó en varias generaciones de michoacanos.[10] Su autor formó parte de un grupo político en Uruapan que incluía a liberales de la sierra. Ése y otros libros formaron parte del colosal esfuerzo de un extraordinario conjunto de intelectuales para transformar la mentalidad de la sociedad michoacana, impregnada de religiosidad y control

[9] Véase Carlos García Mora, "Guerra y sociedad en Michoacán durante la ocupación francobelga y el Imperio de Maximiliano (1863-1867)", en *Antropología. Boletín oficial del Instituto de Antropología e Historia. Suplemento*, núm. 25 (México, nueva época, enero-febrero de 1989), p. 13.

[10] Eduardo Ruiz, *Michoacán, paisajes, tradiciones y leyendas*, 2 vols., pról. de Jesús Romero Flores, México, s.p.i., 1940.

social y clerical, en una laica y libre de ataduras corporativas.

Sus medios fueron innumerables, desde las escuelas públicas hasta las bandas civiles de música y las canciones profanas populares, pasando por la prensa, las novelas, las pinturas, la arquitectura, las ceremonias civiles, los banquetes, los bailes y otras expresiones similares, incluyendo la reescritura de los relatos que transmitían la memoria michoacana. Su influencia penetró profundamente en las diversas capas sociales del estado e incluso pudo hacerlo en la tradición purépecha.

Y como la visión integral del pasado transmitida por el gobierno de la república de los naturales había caducado, ésta pudo irse desintegrando en pedacitos desarticulados, cada uno con su propia lógica. En efecto, puede presumirse que la memoria comunitaria purépecha debió verse afectada por la empresa ideológica liberal que fundó una memoria histórica laica. Tal afectación pudo ser en tres sentidos.

El primero, con la quiebra de la hegemonía e integridad de la memoria histórica comunitaria al implantarse la visión liberal, con la que tuvo que convivir (patente en la pérdida del apelativo católico de sus poblados, el renombramiento de sus calles con nombres de héroes liberales fuereños y el establecimiento de unidades administrativas arbitrarias que desplazaron la organización urbana basada en barrios).

El segundo, con la reinterpretación liberal de la tradición purépecha (reflejada en las versiones literarias en español de sus leyendas despojadas del sentido religioso que tuvieron en la memoria popular).

Y el tercero, con la formación de encontradas versiones históricas, étnicas y sociales.

De esa manera coexistieron la continuidad de la memoria transmitida por la exrepública purépecha y la nueva de carácter laico, difundida por avecindados afiliados a bloques políticos, empleados del gobierno y maestros de escuelas públicas. Incluso en esta confrontación, el alto clero católico también intentó desplazar la memoria comunitaria con una religiosa decimonónica y supervisada por el obispado de Zamora, contraponiéndola a la liberal y a la purépecha.

4

Como en el siglo antecedente, en el XX los diferentes grupos sociales elaboraron relatos con sus propias versiones históricas, al enfrentarse agraristas purépechas con terratenientes y pequeños propietarios.[11] El uso de la memoria para justificar y legitimar el orden y la posición social fue también evidente. Sólo que un viejo purépecha, refiriéndose al agresivo grupo de españoles criollos avecindados declaró: "Entre ellos no hay historia".[12]

En efecto, los españoles criollos tenían un pasado relativamente corto y efímero. Corto, pues su presencia apenas se remontaba al siglo XVIII (y sólo unas cuantas de sus familias, ya que las demás se establecieron en el XIX o en la primera mitad del XX) y efímero, porque la mayoría emigró después.

Se puede constatar cómo ese juicio expresó la manera en que los purépechas percibieron en sus poblados a los *turhísïïcha* ("españoles") y el hecho de que éstos tuvieron que inventar un pasado para ligarse a la tierra e integrarse en la memoria colectiva; aun si para ello tenían que apropiarse de la purépecha. En efecto, los fuereños intentaron hacerse de ella en sus enumeraciones apologéticas de las obras y "mejoras" de sus administraciones municipales.[13] Así, se hizo patente su interés por allegarse tradiciones que dieran legitimidad histórica a sus planes, mientras llegaron al extremo de negársela a las familias purépechas antagónicas. Por ello, la quiebra de la historia y la memoria se profundizó aun más.

Los purépechas, en vez de vivir en idílicos poblados campesinos, residieron en asentamientos conflictivos de una región ocupada por pobla-

[11] Véase Carlos García Mora, "Tierra y movimiento agrarista en la sierra purépecha", en *Jornadas de Historia de Occidente*, Jiquilpan, 1981, pp. 46-101.

[12] Tomás Salvador, comunicación oral, México.

[13] Presidencia Municipal de Charapan, "Leyenda de la fundación del pueblo de Charapan...", Charapan, 1954.



Foto: Carlos García Mora.

ción constituida con diferentes clases sociales que, a su vez, incluyeron personas de diferente origen. Por eso, en ellos tanto el recuerdo como el olvido fueron étnicos y clasistas. De ahí las divergencias en la historia oral conocida.

El pueblo español criollo de la región intentó hacer figuradamente invisible al purépecha en algunos poblados. Lo logró en parte si se compara a Nahuatzen, Charapan y Paracho con sus vecinos; tanto que, en 1950, un antropólogo consideró a Charapan y Paracho como los más "aculturizados" de la sierra.[14] Treinta y seis años después, un colega suyo consideró que Nahuatzen y Charapan habían dejado de ser purépechas para convertirse en poblados de "mestizos" (cualquier cosa que esto quiera decir).[15]

Entre ambas fechas, alrededor del 13 de junio de 1974, se tomó una fotografía de uno de los momentos culminantes de la fiesta patronal dedicada a san Antonio de Padua, cuando —por alguna razón— ningún español criollo estaba presente, ni siquiera el cura. El lector puede contemplarla ahora: ahí quedó atrapada la imagen del Charapan purépecha que, pese a todo, seguía vivo (véase fotografía).

Al centro puede observarse la imagen patronal de san Antonio de Padua expuesta al pueblo en sus andas sobre la breve escalinata de acceso al templo parroquial. Al fondo, la fachada principal con su puertas abiertas. A los lados del "san Antonio", los padres del "carguero" que lo representaron (pues estaba trabajando en Estados Unidos): a su derecha, el padre y a su izquierda, la madre (tal como era costumbre que hombres y mujeres se dividieran en el interior del templo para escuchar misa). Acompañando al primero y un poco más abajo pero del mismo lado, se ve la banda de música y los hombres agrupados

[14] Gonzalo Aguirre Beltrán, *Problemas de la Población de la Cuenca del Tepalcatepec*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1952, p. 240, 2ª col.

[15] Jaime Espín Díaz, *Tierra fría, tierra de conflictos en Michoacán*, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora, 1986, p. 121.

(algunos llevando gabán serrano) y acompañado a la segunda, las mujeres enrebozadas del otro lado. Al frente y en primer plano, una fila cerrada de moros vestidos con su indumentaria morisca resguardando al "santo".

En esta toma fotográfica no aparecen espectadores, pues aún quienes eso parecen ser a los ojos de un visitante, están ahí cumpliendo la tarea de acompañamiento e incluso, más allá y fuera de la fotografía, observaba la gente que estaba allí para representar o hacer presente "al pueblo". Simbólicamente, éste y sus moros que lo encarnaban protegían tanto a la imagen como al conjunto del poblado formando así un baluarte cristiano.

La fotografía carece de nitidez y por ello es difícil apreciarla, pero registró la presencia purépecha en la fisonomía de sus rostros, su indumentaria, su organización, su santo patrón tutelar, sus cargueros, sus símbolos, su recogimiento religioso, su danza emblemática, su música, sus actuantes lazos parentales y la configuración sobreviviente y vigente de un pueblo.

Más que hablar del consumo de leche en la sierra de Michoacán, en estas páginas se ha querido mostrar cómo una de las aportaciones de la etnología histórica es la de mantener, en la memoria colectiva, la presencia de los pueblos (o etnias) como tales: con su origen, su desarrollo y la convivencia entre ellos. Eso se ha hecho en México, reconstruyendo su historia, si bien es cierto que la de los pueblos originales ha sido la de aquellos que, a partir del siglo XVI, sólo pueden observarse en estrecha vinculación con el pueblo español criollo. Así, una de sus tareas consiste en mantenerlos a la vista, evitando la simplificación racista de quienes reducen la historia mexicana a la de "indios y españoles", a elocuente semejanza con la historia estadounidense que se redujo a la de "vaqueros contra indios".

Sin embargo, la tarea del antropólogo va todavía más allá y también consiste en hallar la explicación de lo que los propios pueblos han desarrollado. Así se puede mantenerlos presentes y, además, identificar el sentido que del pasado, la actualidad y el destino tiene cada uno en su sociedad y su cultura.

BIBLIOGRAFÍA Y DOCUMENTOS

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Problemas de la población de la cuenca del Tepalcatepec*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1952 (Memorias, III).

Alcalá, Fray Jerónimo de, *Relación de Michoacán. "Relaçión de las çerimonias y rrictos y poblaçión y governaçión de los yndios de la provinçia de Mechuacan hecha al yllustrísimo señor don Antonio de Mendoça, virrey y governador desta Nueva España por su Magestad, etcétera" (1540.ca). c.IV.5. Original conservado en la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial de varios autores*, comp. y trad., coord. de la ed., introd. y paleo. Armando Mauricio Escobar Olmedo, estudios preliminares de varios autores, 2 vols., Patrimonio Nacional [de España]-Ayuntamiento de Morelia-Testimonio Compañía Editorial, Madrid, 2001 (Col. Thesaurus Americae, 3).

Archivo personal de Catalina Rodríguez Lazcano y C. García Mora, *Notas de campo de...*, 4 lbtas. ms., Uruapan-Charapan, Mich., 1973-1974.

Comisariado de Bienes Comunales de Charapan, "El común y naturales de este pueblo [...]", anónimo en [*Exhibición de títulos, manifestación con citación de colindantes y vista de ojos de la posesión de tierras del pueblo de San Antonio Charápani, juris. de Jiquilpan, San Juan Peribán y agregado de Tingüindín*] de Ricardo de Monserrate, 1759-1779, entre ff. 38 y 39.

Espín Díaz, Jaime, *Tierra fría, tierra de conflictos en Michoacán*, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora, 1986.

García Mora, Carlos. "Tierra y movimiento agrarista en la sierra purépecha", en *Jornadas de historia de Occidente. Movimientos populares en el occidente de México, siglos XIX y XX*, present. de Verónica Oikión Solano, Centro de Estudios de la Revolución Mexicana Lázaro Cárdenas, Jiquilpan, 1981, pp. 46-101.

García Mora, Carlos, "Guerra y sociedad en Michoacán durante la ocupación francobelga y el Imperio de Maximiliano (1863-1867)",

en *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Suplemento,* núm. 25 (México, nueva época, enero-febrero de 1989), pp. 46-101.

Murguía Ángeles, Lorenzo, "Las clases sociales. Los nobles. Los artesanos. Los criados", en *Guía. Un semanario de ideas,* año XVII, núm. 857 (Zamora, 15 de diciembre de 1968), p. 4 (5ª col.).

Presidencia Municipal de Charapan, "Leyenda de la fundación del pueblo de Charapan, Mich. [y obras construidas posteriormente y en distintas fechas bajo la administración siguiente...]" de Indalecio Galván M[elgarejo], [Charapan, Mich.], mecanografiado, 11 de diciembre de 1954.

Ruiz, Eduardo, *Michoacán, paisajes, tradiciones y leyendas,* 2 vols., pról. Jesús Romero Flores, s.p.i., México, 1940.

Velásquez Gallardo, Pablo, *La hechicería en Charapan, Michoacán,* tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1949.

Villar Morgan, Karla Katihusca: *Ch'anántirakwa: un caso de tradición oral purépecha,* tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2000.

Litigio entre un indígena y un minero español por la posesión de una mina (Nueva Galicia, 1730-1731)

*Celia Islas Jiménez**

La minería neogallega, durante el periodo novohispano, impulsó el proceso económico y la colonización de gran parte del territorio de Nueva Galicia. Asimismo, la exportación de la plata americana fue un factor muy importante en la economía y el comercio mundial. Durante la Colonia, los expertos de la Real Hacienda indicaban que los metales preciosos "allanaban los escollos grandes, que antes de la fábrica de monedas presentaba la permutación de los frutos y manufacturas;" además fomentaban la industria y eran el nervio del reino colonial.[1]

La minería contribuyó decisivamente en la configuración socioeconómica de las diferentes regiones, cuyas consecuencias y repercusiones se notan aún en nuestros días. El sector minero delimitó el espacio colonial con sus diferentes áreas y su gran mercado interno; la producción colonial de plata definió el espacio económico y geográfico, y promovió la producción mercantil, debido a que el capital minero se utilizaba en el consumo de las mercancías producidas en el propio espacio colonial.[2]

La producción de plata americana se convirtió en la principal fuente de ingresos de la corona española, gracias a los impuestos recibidos por la extracción, beneficio, acuñación y comercio de dicho mineral. Para la metrópoli, que en el siglo XVI se encontraba en plena era mercantilista, era primordial reglamentar acerca de la posesión de los metales preciosos extraídos y enviados de América, para evitar su traslado al exterior de España.

Los yacimientos minerales eran patrimonio real, pues a los reyes correspondía la propiedad del subsuelo; los empresarios mineros sólo eran usufructuarios de ellos. A los colonizadores se les dieron grandes facilidades y prerrogativas para explotar las minas, y se les concedieron mercedes de tierras y minas. Para Bonfil, la colonización fue una empresa de explotación, y extraer las riquezas materiales fue la finalidad permanente de los dominadores.[3] La producción minera de plata estaba organizada en tres fases: la extracción del mineral que contenía la plata, el beneficio y la conversión final de la plata en moneda.[4]

La explotación de vetas argentíferas en Nueva Galicia, cuyo territorio comprendía los actuales estados de Jalisco y Nayarit, más partes de Sinaloa, Zacatecas, Aguascalientes y San Luis

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

[1] Fabián de Fonseca y Carlos de Urrutia, *Historia General de la Real Hacienda*, t. V, Editorial Torres, México, 1845-1855, p. 434.

[2] Carlos Sempat Assadourian, *El sistema de la economía colonial. El mercado interior, regiones y espacio económico*, Nueva Imagen, México, 1983, p. 303.

[3] Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo, una civilizacion negada*, Grijalvo-Conaculta, México, 1990, p. 136.

[4] David A. Brading, *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, p. 182.

Potosí, se inició a principios de 1540. Allí se fundaron los reales de minas, algunos de vida breve y otros de vida tan larga que fueron la base de fundaciones urbanas que perduraron a través de los siglos, como Zacatecas. La extracción de la plata en el territorio neogallego fue la principal actividad productiva ligada a otros sectores económicos, como la agroganadería y el comercio.[5]

Durante la Colonia, la actividad minera se vio frecuentemente interrumpida por factores adversos como la falta de capital por parte de los empresarios mineros, el agotamiento de los yacimientos metalíferos, la inundación de los tiros, la escasez de los insumos y de la mano de obra. En Nueva Galicia, a principios del siglo XVII, Mota y Escobar afirmaba que: "en este genero ay muy frequente mudanza ora en mas ora en menos porque se puebla o despuebla con facilidad una hazienda de minas o porque la lei de los metales baja o ellos faltan o por derrumbarse los cerros donde estan las minas o porque se hinchan de agua ora llovediza ora de manantiales questo sucede muchas vezes".[6] En el occidente de Nueva Galicia, la explotación minera se vio sumamente afectada ante el descenso de la población indígena.

PLANTEAMIENTO DEL TEMA

En el presente trabajo se analiza un legajo conformado por varios documentos del siglo XVIII, cuyo tema es el despojo de la mina de un indígena, vecino del pueblo de Tepic, el cual se queja del hecho ante la Real Audiencia de Guadalajara. El legajo correspondiente al año de 1730 contiene el Acta de la Real Audiencia en el que se describe el despojo de que fue objeto Pedro de Ribera, indio de Tepic, por parte del minero español Pedro de Guinda. El documento contiene, además, la réplica de dicho minero y la presentación de testigos por parte de Ribera, así como la actuación del alcalde mayor de Tepic.

El hecho de que un indígena fuera dueño de una mina era excepcional durante la época colonial, a pesar de que la explotación de las minas en el reino de Nueva Galicia tenía como antecedente la Cédula Real de 1525, dada en Granada por el rey emperador, que permitía la libre explotación de los metales preciosos por todos sus vasallos. Era frecuente que los indígenas fueran despojados de sus posesiones, ya fueran minas, tierras, haciendas o animales por parte de los colonizadores españoles y criollos, aun cuando las cédulas reales mandaban se les protegiera y respetara en sus bienes. ¿Hasta qué grado las autoridades virreinales obedecieron las leyes concernientes a la posesión de minas y defendieron los intereses de los grupos indígenas? ¿El hecho de que fueran casos excepcionales, influyó en las autoridades para que sus dictámenes se apegaran a las leyes mineras y favorecieran a los propietarios indígenas?

LEGISLACIÓN MINERA

La primera concesión del rey para explotar minas en Nueva España se encuentra registrada en la *Historia general de la Real Hacienda* que dice lo siguiente: "Por carta y provisión del señor emperador rey, fecha en Granada, á 9 de Noviembre de 1525, otorgó S. M. facultad á todos sus vasallos naturales y españoles para que pudiesen ir á las minas de oro y plata libremente, y coger y labrar el oro y plata que hallasen en ellas, sin perjuicio de sus reales derechos".[7]

En el *Cedulario de la Nueva España* de Vasco de Puga y en el *Cedulario de Alonso de Zorita* se encuentra un mandamiento del emperador don Carlos y de doña Juana, su madre, en el que señalan que "han sido informados que en las minas de oro y plata y otros metales que hay en las Indias, las justicias de ellas no dejan ni consienten

[5] Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, UNAM, México, 1996, p. 45.

[6] Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, INAH, Guadalajara, 1996, p. 23.

[7] Fonseca y Urrutia, *op. cit.*, pp. 5-6.

que todas las personas que quisieren, naturales y cristianos españoles, los saquen libremente."[8] Mandan que en adelante es su voluntad que "todas y cualesquier personas de cualquier estado y condición y preeminencia o dignidad que sea, ansí de cristianos españoles nuestros súbditos que aquella tierra fueren a poblar como los naturales de ella, puedan libremente sacar oro y plata por sus personas, criados y esclavos en cualesquier minas que hallaren o donde quisieren".[9]

Para resolver los problemas legales de la minería surgieron leyes que se ocupaban del aspecto jurídico de la misma y que estaban determinadas por la política económica de la corona española. En las ordenanzas del Nuevo Cuaderno y en la *Recopilación de Indias* se concentraron los ordenamientos que regularon los asuntos de minas durante la mayor parte del coloniaje. Las ordenanzas mineras decían que la propiedad de las minas correspondía a la Corona, la cual se reservaba el derecho de darlas en propiedad y posesión; los adjudicatarios deberían entregar a la Hacienda Real una parte de los metales preciosos determinados por la ley y cumplir en su explotación con las modalidades indicadas.[10]

Las ordenanzas del Nuevo Cuaderno fueron redactadas en el año de 1584 por disposición del rey Felipe II, y en ellas se recogían las experiencias de ordenamientos anteriores. La ordenanza 63 del Nuevo Cuaderno se ocupaba de la jurisdicción y posesión de las minas y determinaba las condiciones, pruebas y testigos que debían presentarse para la adjudicación de una mina, sin que por ello se interrumpieran por mucho tiempo las labores de extracción y beneficio de los metales.[11]

La *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* fue una compilación de las leyes y ordenanzas reales que se publicó en el año de 1681, en la cual se reglamentaba puntualmente la posesión y el trabajo en las minas de Nueva España. En estas leyes los indios eran considerados vasallos del rey y, por lo tanto, podían poseer minas. Así, se tiene una ley que a la letra dice: "Mandamos que a los indios no se ponga impedimento en descubrir, tener y ocupar minas de oro, plata, u otros metales, y labrarlas como lo pueden hacer los españoles".[12]

En la *Recopilación de Indias,* se contemplaban los asuntos de minas que se relacionaban con la administración de justicia y los funcionarios que debían impartirla; una disposición ordenaba a las Audiencias resolver con brevedad los problemas de los mineros. Los casos sobre posesión de minas eran resueltos en primera instancia por el alcalde mayor del real minero como juez de minas, en colaboración con el escribano de minas, quienes autorizaban sobre los descubrimientos, denuncios y otros asuntos jurídicos y administrativos. Era la Real Audiencia a la que se apelaba en segunda instancia, pues como tribunal de justicia tenía una supremacía incuestionable y a ella llegaban las apelaciones de los tribunales inferiores. Según la legislación minera, las minas podían ser denunciadas por despobladas y vacías cuando se dejaban de explotar por un periodo de cuatro meses, ya fuese por falta de capital, de insumos y herramientas necesarias, por carencia de mano de obra o por encontrarse inundadas; todo ello significaba la pérdida del derecho de propiedad para el poseedor de las minas, las cuales se otorgaban al denunciante en usufructo para su explotación.[13]

Estas leyes generales tuvieron como antecedente las leyes particulares que se dieron en las regiones, en la Nueva Galicia el oidor De la Marcha expidió un código de regulaciones mineras que debería hacer cumplir el alcalde

[8] Vasco de Puga, *Cedulario de la Nueva España,* Centro de Estudios de Historia de México-Condumex, México, 1985, p. 12.

[9] *Cedulario de Alonso de Zorita. 1574,* Miguel Ángel Porrúa, México, 1985, p. 243.

[10] A. René Barbosa Ramírez, *La estructura económica de la Nueva España (1519-1810),* Siglo XXI Editores, México, 1981, p. 209.

[11] Celia Islas Jiménez, *El Real de Tlalpujahua. Aspectos de la minería novohispana,* Biblioteca de la Dirección de Etnohistoria, obra inédita, p. 73.

[12] *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias,* t. II, Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1943, pp. 68, 71.

[13] Islas Jiménez, *op. cit.*, p. 73.

mayor, en el cual se prohibía la venta de plata sin quintar y el trabajo de indígenas y negros en las minas para beneficio propio, además debía hacerse un registro formal de las reclamaciones de los mineros. Estas ordenanzas, junto con las que redactó el oidor Santiago del Riego en 1576, fueron las primeras disposiciones mineras en Nueva Galicia, como fueron las leyes proclamadas por el virrey Antonio de Mendoza para Nueva España.[14]

EL IMPUESTO AL PRODUCTO DE LAS MINAS

Como se dijo antes, la producción de la plata se convirtió en la principal fuente de ingresos del estado español, gracias a los impuestos sobre la extracción, el beneficio, la acuñación y el comercio de dicho mineral.[15] Una de las primeras y principales imposiciones de la corona española (Cédula Real de 1524) sobre el producto de las minas fue el "quinto real", que era el derecho adjudicado a la Corona de obtener la quinta parte del metal extraído. Sin embargo, en 1548, para fomentar la producción minera y evitar la evasión del impuesto, se redujo al diezmo, sobre todo en lo referente a la plata, y así en diferentes épocas varió la cantidad enviada a la corona española.[16] Ésta, como propietaria legal de la tierra, de las aguas y las minas, generalmente no se benefició de la explotación directa de los recursos minerales, sino a través de empresarios particulares, quienes pagaban por el derecho de usufructo de aquéllos.[17]

[14] John H. Parry, *La Audiencia de Nueva Galicia en el siglo XVI*, El Colegio de Michoacán-Fideicomiso Teixodit, México, 1993, pp. 98, 99.

[15] Vera Valdés Lakowsky, *De las minas al mar. Historia de la plata mexicana en Asia: 1565-1834*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987, p. 49.

[16] Islas Jiménez, *op. cit.*, p. 68.

[17] Edgar Omar Gutiérrez López, *Economía y política de la agrominería en México. De la colonia a la nación independiente*, INAH, México, 2000, p. 30 (colección científica).

LAS MINAS Y LAS HACIENDAS DE BENEFICIO

Durante el periodo de bonanza de un yacimiento mineral se constituía la unidad productiva y los empresarios mineros requerían de un capital en efectivo de plata, y del crédito que les proporcionaban los comerciantes, tanto para lograr el inicio y la continuidad de la producción como para pagar la mano de obra, la compra de insumos productivos (carbón, sal, magistral y azogue), herramientas (barras, tenates, sebo), la adquisición de alimentos para los empleados, trabajadores y animales de tiro, y el pago de los trámites administrativos, gastos religiosos, etcétera.[18]

Las minas de Nueva Galicia fueron fructíferas y algunas muy ricas, por ejemplo, Zacatecas. En nuestra región de estudio fueron numerosas pero con épocas de bonanza eventuales y problemas de abasto de azogue, del agotamiento de las vetas argentíferas y de la escasez de los trabajadores. Se descubrieron yacimientos minerales importantes cerca de Tepic; en 1543 las minas de Espíritu Santo en Compostela proporcionaron, en sus épocas de auge, abundancia de plata de buena ley; otras minas descubiertas fueron las de Chimaltitlán y las de Santa María del Oro. Existe la referencia de que Doña Anna Vázquez, mujer del conquistador Ginés Vázquez de Mercado, tenía minas en Tepic, de las cuales obtenía gran cantidad de plata.[19]

La hacienda de beneficio fue una institución clave en los reales de minas, sobre todo a partir del empleo del sistema de amalgamación de la plata con azogue, conocido también como sistema de patio, que tenía como función fundamental la separación y el refinamiento de la plata. Se aprovechaban las aguas de la lluvia, los arroyos

[18] Raúl Pedro Santana Paúcar, "Acumulación y especialización productiva en la minería colonial", en *Humanidades. Anuario 1978-1980*, Universidad Iberoamericana-Instituto de Investigaciones Humanísticas, México, pp. 125, 129, 131.

[19] Fray Antonio Tello, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, INAH-Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1973, p. 446.

y manantiales, así como la energía de los animales para el proceso. Estas instalaciones poseían, en su mayoría, la infraestructura indispensable para la extracción y el beneficio de la plata, que requería de tierras y material para la construcción de casas, molinos para refinar los metales, viviendas para los trabajadores, huertas y sitios en donde proveerse de agua, además de herramientas e insumos.[20]

DESCRIPCIÓN DE LOS DOCUMENTOS DEL LITIGIO

A través de una serie de documentos hemos podido analizar el litigio entre un minero español y uno indígena. El primer documento fechado el 6 de noviembre de 1730 es un Acta de la Real Audiencia de Guadalajara, en la que se hace constar la carta enviada a dicha Audiencia por don Manuel Bernardo de Cobían, alcalde mayor del pueblo de Tepic, jurisdicción de Compostela. En ella se expresa que Pedro de Ribera, indio vecino de Tepic, presentó testimonio y denuncia ante la Audiencia del despojo de que fue objeto por parte del minero español Pedro de Guinda, de una mina y de los metales extraídos de ella. El alcalde solicita a la Audiencia se incluya su escrito en los autos que se han formado a razón de la disputa por la posesión de la mina, que se cite a Pedro de Ribera y se examinen los testigos; informa a los señores presidente y oidores que Ribera solicita se le conceda llevar los metales a su hacienda para beneficiarlos.

Dentro del legajo se encuentran unas cartas signadas por Pedro de Guinda, quien solicita que los testigos declaren qué distancia media entre su mina, nombrada Ntra. Sra. de los Dolores, y la "catilla" registrada por Pedro de Ribera. Pide también que los testigos señalen el tiempo que tiene de trabajarla y agrega que en la boca de su mina hay una porción de metales sacados a costa de su caudal. Finalmente menciona la fragilidad del terreno y lo imposible que es labrarla en "tiempos de agua". En otra carta dice que ha tenido noticias de que Ribera está trabajando su mina de los Dolores y que, según las reales ordenanzas de minas, a él le corresponden los metales extraídos con su caudal, por lo cual pide se le permita sacarlos libremente para su hacienda.

De la misma fecha, hay un acuerdo de los señores presidente y oidores de la Audiencia Real del Reino de Nueva Galicia, en el que manifiestan que, habiendo visto el registro que hizo el indio Pedro de Ribera, de una mina llamada San Miguel, que se ubica en los Cerritos Pipiltotontes debajo de una mina que trabajaba don Pedro de Guinda, cuyo registro le admitió el 25 de septiembre del año de 1730, el alcalde mayor de la jurisdicción, escrito con el que se presentó ante la Audiencia, quejándose de que Guinda con mano poderosa lo despojó de dicha mina y pide se le ampare en dicha posesión y se lance a don Pedro de ella. Las autoridades de la Audiencia manifestaron que ordenaban al alcalde mayor de la jurisdicción de Tepic que verificara si era cierto lo que refería el indio de haber sido despojado con mano poderosa de su mina nombrada San Miguel por el dicho Guinda; que se presente en el lugar y restituya a Ribera en la posesión en que estaba, para que la trabaje "y ponga en estado de mina y notifique al dicho Don Pedro que si tubiere que pedir lo haga en forma y conforme a derecho, en esta Real Audiencia". Lo signa y rubrica don Manuel de la Sierra.

Tiempo después, el alcalde mayor don Manuel Bernardo de Cobían notifica que habiendo llegado a la mina de San Miguel en el cerro que llaman Pipiltotontes, preguntó quién la guardaba y le informaron "que la guarda y govierna una gente de Don Pedro de Guinda con el nombre llamado Lorenzo Partida, el cual mando paresca ante mi y se le notifique en nombre de su Majestad que Dios guarde, que luego y sin la menor dilasion despueble dicha mina, so la pena de que no lo haziendo se prosedera contra el por todo rigor de derecho por ynobediente". El dicho Partida escuchó acerca del asunto y obedeció lo

[20] Islas Jiménez, *op. cit.*, p. 247.

que se le mandó. Este hecho sucedió el 26 de noviembre de 1730.

En esta misma fecha y lugar, el alcalde mayor y los testigos reconocieron la mina de San Miguel que se encontraba en posesión de don Pedro de Guinda y entraron a ella para observar su estado de labor y entregarla en posesión del indio Pedro de Ribera, en cumplimiento de lo ordenado por la Real Audiencia:

> y en señal de verdadera posesión el dicho Pedro arrancó piedras con pico y cuña de la labor de dicha mina y en su conformidad como dueño de ella mando que ninguna persona sea osada por ningun pretesto y con ningun motivo a ympedirle a el suso dicho el trabaxo y pueble de dicha mina sopena de que sera castigado por todo rigor de derecho por ygnobediente a los superiores mandatos si no que le dexen en quieta y pasífica posesión.

El auto fue firmado por el alcalde mayor y los testigos de asistencia. Ribera no firmó porque dijo no saber.

Poco tiempo después se presentó Pedro de Ribera ante el alcalde mayor para solicitarle que los metales que estaban fuera de su mina San Miguel, sacados por don Pedro de Guinda, se le adjudicasen por ser de justicia. El alcalde Cobían consideró que debía consultar a sus superiores sobre dicho caso; mientras, decidió depositar los metales con Lorenzo Partida, guardaminas de Guinda, "por ser hombre español y de buen proseder", quien prometió cuidarlos fielmente hasta que se le mandasen entregar por Juez competente.

El siguiente documento es una protesta de don Pedro de Guinda, vecino del pueblo de Tepic, quien dice que registró, cavó y tiene amparada una mina nombrada Ntra. Sra. de los Dolores en el cerro de los Pipiltotontes y que a distancia de ocho varas en la misma veta, un indio nombrado Pedro de Ribera, maliciosamente intentó abrir boca y poner registro de dicha mina y al intentar él impedírselo hizo fraudulento recurso ante la Real Audiencia. Solicita un despacho de amparo y se haga el reconocimiento, la inspección y se tomen las medidas que separan dichas minas. Lamenta que por supuesto descuido se encontraba fuera, en la ciudad de Compostela, donde tuvo noticia de cómo el alcalde mayor había pasado a su mina y violentamente la había mandado despoblar, expulsando a la gente que en ella tenía, dando la posesión al dicho indio. Agrega en otra carta que recibe agravios por los atrasos que representa para su hacienda corriente, los muchos montones de metal que de la mina tiene afuera así como por su falta de seguridad "y el destroze que me haran el dicho Yndio y sus aliados quienes solo como gente sin quinto, ni tener que perder sobre lo que harán a rasgar, tumbar y destrozar todo lo que a su paso hallan con algun util, assi por su ninguna Ynteligencia como y falta de fomento de lo qual se me pone agravio a mi y en consiguiente a su Majestad en sus Reales haciendas". Solicita se le haga justicia y se le restituya su posesión y se expulse y castigue a Ribera por su ambicioso registro. Pide que se le dé testimonio de este escrito y de las diligencias hechas.

Para dar respuesta a los cuestionamientos de don Pedro de Guinda, el alcalde mayor, en conformidad con la Real Audiencia de Guadalajara, ordenó se le notifique a Pedro de Ribera suspenda la labor de su mina, en tanto justifica que el dicho Guinda actuó con violencia contra de Ribera, para posesionarse de la mina.

Tres testigos por parte de Ribera se presentaron ante el alcalde mayor para relatar lo que habían presenciado acerca del despojo de la mina San Miguel, propiedad de Ribera, por parte del minero español Pedro de Guinda. El testigo Juan Hernández, mulato libre vecino del pueblo de Xalisco de la misma jurusdicción , hizo juramento ante el alcalde y prometió decir la verdad; dijo que conocía a Ribera y a Guinda, y que estuvo presente cerca de una mina honda en el cerro Pipiltotontes, como a siete u ocho varas de distancia de la mina de Guinda, quien la tenía yerma y despoblada hacía más de un año; la cata o excavación, que trabajaba Ribera tenía como vara y media de profundidad y a ella fue don Pedro y le dijo que se retirase y no trabajase más

aquella cata. El testigo Domingo Plazaola, coyote vecino del pueblo de Xalisco, declaró que la cata de Ribera tenía como vara y media de profundidad en veta virgen distinta a la de la mina vieja y que a ella llegó Guinda y le dijo a Ribera que por qué trabajaba allí, que si no sabía que aquello era suyo a lo que respondió Ribera que la veta era suya y que ya la tenía registrada, tras lo cual sacó el registro y lo mostró a Guinda delante de muchos sujetos que estaban presentes; no obstante Guinda dijo: "anda anda bete y no me pongas aca los piez y que con esto se fueron vajando al arroyo y que el dicho Guinda pidió una mula de Ribera y otra de Juan Hernández [...] Dixo a estos perros con rrigor se an de tratar y que mando cargar las mulas con el metal y las llevo a su hazienda y que esto es publico la verdad de lo que save y puede decir". También se presentó como testigo de Ribera el indio ladino Pedro Lasaro, experto en el idioma castellano, natural del pueblo de Amatlán y vecino del pueblo de Tepic, y supo lo que sucedió porque estuvo presente y cavando la veta virgen; declaró lo mismo que los anteriores testigos, agregando que el dicho Guinda dejó poblada la mina con gente de su orden.

El día 3 de enero de 1731, don Manuel Bernardo de Cobían, alcalde mayor de Tepic, después de haber escuchado las declaraciones de los testigos de Ribera y considerando que según el derecho, don Pedro de Guinda había despojado violentamente a Ribera de la mina San Miguel, la cual se encontraba suspendida en su laborío, ordenó se le diera en posesión y la ocupara para que la labrara como suya. "Y mando que ninguna persona de qualesquiera estado, calidad y condision que cea, no le embarase ni ympida al dicho Pedro de Ribera el pueble de dicha mina". Advierte que se procederá en contra de los que contraríen este mandato y ordena se notifique a don Pedro de Guinda que si sobre dicha posesión tiene algo que decir se dirija a la Real Audiencia, a la cual le corresponde el caso, según su propio mandato. Firma don Manuel Bernardo de Cobían, actuando como juez receptor y con dos testigos de asistencia, a falta de escribano público que no lo había en esa jurisdicción. Rúbricas.[21]

CONSIDERACIONES FINALES

El estudio de los documentos descritos plantea dos problemas críticos de la época colonial: primero, el hecho de que las leyes reales y virreinales que conformaban la legislación minera eran proclamadas y aceptadas por los colonizadores españoles y criollos pero en la práctica no eran acatadas, sobre todo si afectaban sus intereses económicos y sociales; segundo, la enorme diferencia étnica y social que había entre los grupos mencionados y la población indígena que formaba una categoría social especial y diferente de la colonial,[22] a pesar de que muchos indígenas trataron de incorporarse a la economía española, hispanizándose en costumbres, idioma y vestido.[23]

Los españoles, aunque fuesen miserables no solían servir a otro español en ningún oficio, esto se observó en la ciudad de Guadalajara. Fuera de esta ciudad, en las minas, en las haciendas agrícolas y ganaderas, y en los ingenios de azúcar trabajaban por salarios fijos en la administración o como capataces, con todo y que, según una observación de la época, "servían mal e infielmente".

Los colonizadores establecieron una estructura social y jerárquica muy dividida y diferenciada, basándose en factores económico-sociales y en el aspecto étnico. Esto significa que para los

[21] Archivo de la Biblioteca del Centro Regional INAH de Tepic, Nayarit, 1730, 0074, 401. En el Archivo General de la Nación, localicé unos documentos de 1676 que refieren el hecho singular de un indio principal y cacique del pueblo de San Miguel Temascalcingo, Estado de México, que poseía una hacienda de minas en Tlalpujahua, Mich., la cual heredó a sus hijos legítimos quienes fueron despojados de la misma por su administrador, quien la obtuvo en remate pero nunca pagó por ella. El Fiscal de lo Civil ordenó que se reintegrara la posesión de la hacienda de minas a sus verdaderos dueños.

[22] Pedro Carrasco, "La transformación de la cultura indígena durante la colonia", en *Revista Historia Mexicana*, vol. XXV, núm. 2 (El Colegio de México, México, 1975), p. 180.

[23] Brading, *op. cit.*, p. 21.

grupos dominantes era inadmisible que los indígenas poseyeran bienes tan redituables como las minas y que su explotación les proporcionara estabilidad económica y social. En el litigio que los documentos estudiados nos presentan, la Real Audiencia de Guadalajara, cumpliendo con las leyes mineras, otorgó la posesión de la mina en contienda a favor del indio Pedro de Ribera, hecho que el alcalde mayor de Tepic llevó a cabo. Consideramos que es necesario señalar que lo que pudo determinar que el indígena Ribera obtuviera el permiso para explotar su mina, es que en esta región era excepcional que un indio estuviera en posesión de un yacimiento mineral.

Se puede concluir que las autoridades neogallegas cumplieron debidamente con su obligación y obedecieron las leyes que conformaban la legislación minera pero es difícil saber, por la falta de documentación, si en la realidad cotidiana y en los días y meses siguientes se acataron las disposiciones ordenadas, ya que se tiene conocimiento de que muchas de las leyes establecidas por las Audiencias de México y de Nueva Galicia se proclamaban pero no se obedecían. El hecho de que el caso estudiado fuese excepcional podría determinar que tuviera una solución positiva y que no se transgredieran las cédulas y mandatos reales, pero esto sería motivo de reflexión.

ARCHIVOS

Archivo General de la Nación (AGN).

Archivo de la Biblioteca del Centro Regional INAH de Tepic, Nayarit (ABCRN).

BIBLIOGRAFÍA

Barbosa Ramírez, A. René, *La estructura económica de la Nueva España (1519-1810)*, Siglo XXI Editores, México, 1981.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo, una civilizacion negada*, Grijalvo-Conaculta, México, 1990.

Brading, David A., *Mineros y comerciantes en el México borbónico (1763-1810)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

Carrasco, Pedro, "La transformación de la cultura indígena durante la Colonia", en *Revista Historia Mexicana*, vol. XXV, núm. 2 (El Colegio de México, México, 1975).

Fonseca, Fabián de y Carlos de Urrutia, *Historia General de la Real Hacienda*, 6 vols., Editorial Torres, México, 1845-1855.

Gerhard, Peter, *La frontera norte de la Nueva España*, UNAM, México, 1996.

Gutiérrez López, Edgar Omar, *Economía y política de la agrominería en México. De la Colonia a la Nación Independiente*, INAH, México, 2000 (Colección Científica).

Islas Jiménez, Celia, *El Real de Tlalpujahua. Aspectos de la minería novohispana*, obra inédita.

Mota y Escobar, Alonso de la, *Descripcion geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, INAH, Guadalajara, 1966 (Colección Histórica de obras facsimilares, 1).

Parry, John H., *La Audiencia de Nueva Galicia en el siglo XVI*, El Colegio de Michoacán-Fideicomiso Teixidor, México, 1993.

Puga, Vasco de, *Cedulario de la Nueva España*, Centro de Estudios de Historia de México-Condumex, México, 1985.

Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias, 3 vols., Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1943.

Santana Paúcar, Raúl Pedro, "Acumulación y especialización productiva en la minería colonial", en *Humanidades. Anuario 1978-1980*, Universidad Iberoamericana-Instituto de Investigaciones Humanísticas, México.

Sempat Assadourian, Carlos, *El sistema de la economía colonial. El mercado interior. Regiones y espacio económico*, Nueva Imagen, México, 1983.

Tello, Fray Antonio, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, INAH-Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 1973.

Valdés Lakowsky, Vera, *De las minas al mar. Historia de la plata mexicana en Asia: 1565-1834*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987 (Sección de Obras de Historia).

Zorita, Alonso de, *Cedulario de Alonso de Zorita, 1574*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1985.

Zacapexco, Atotonilco y Coíncho:

agua, territorio y costumbres

*Rosa Brambila Paz**

Actualmente tenemos una concepción laica del agua, estas ideas están enraizadas en la Ilustración, cuando se dan las primeras manifestaciones de la asociación del agua con lo higiénico.[1] En opinión de Tortolero, con la adopción del positivismo como ideología del régimen dominante se extienden, en forma decisiva, las ideas higienistas.

En el siglo XIX echa anclas la asociación del agua con lo higiénico; la limpieza se vuelve parte de la respetabilidad. Con esta adopción se extendió la idea de que la sociedad se asemejaba al cuerpo humano y, por tanto, era posible aplicarle los conceptos de salud y enfermedad. A partir de entonces se tiene una representación que conjuga el agua y la salud como señal de fuerza y prestigio; conjuga el agua y lo secular.[2] Sin embargo, hay evidencias materiales de otras percepciones del agua: cruces de madera, imágenes de santos, veladoras, flores, altares, capillas y rituales señalan algunos elementos del paisaje hídrico como parte de un culto. No es de extrañar si se considera que en épocas prehispánicas algunos ojos y corrientes de agua también eran objeto de varias ceremonias.[3] Además de estos aspectos laicos y mágico-religiosos, en documentos de la región otomí del norte del Estado de México, oriente de Guanajuato y occidente de Michoacán hay evidencias de otra actitud en torno al agua: me refiero "ir al agua", o "irse a bañar al río", en donde se encuentran en juego los sentimientos, el placer y el gusto. Sobre este tercer aspecto del agua, trataré en las siguientes líneas. Primero expondré tres casos de la época colonial para después hacer algunas consideraciones con respecto a la territorialidad, el agua y las costumbres.

* Dirección de Etnohistoria, INAH. Agradezco a Dora Sierra y Ángeles Romero sus comentarios a este trabajo.

[1] Georges Vigarello, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Alizanza Editorial, Madrid, 1991; Alejandro Tortolero Villaseñor, *El agua y su historia. México y sus desafíos hacia el siglo XXI*, Siglo XXI Editores, México, 2000, p. 11.

[2] Vigarello, *op. cit.*; Tortolero, *op. cit.*

[3] Recordemos que en el mundo nahua la lluvia no era dominada por las nubes mismas o por las deidades propiamente celestes, o por el viento u otros factores, sino por los cerros, que eran los que hacían llover; en el mundo mesoamericano creían que los cerros eran una especie de recipientes o casas que repletos de agua supuestamente contenían las aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la tierra y que en épocas de lluvia liberaban esa agua, mientras durante la sequía la retenían. Véase las obras de Johanna Broda, "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, INAH, México, 1996, pp. 427-469; Johanna Broda, "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México", en B Albores y J. Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense-UNAM, México, 1997, pp. 49-90; Johanna Broda, Stanislaw Iwaneszewski y Arturo Montero, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, UNAM-INAH-BUAP, México, 2001; Alfredo López-Austin, "La religión, la magia y la cosmovisión", en L. Manzanilla y L. López Luján (coords.), *Historia Antigua de México*, vol. IV, INAH-UNAM-PORRÚA, México, 2000, pp. 227-272; Tortolero, *op. cit.*

ZACAPEXCO, ATOTONILCO Y COÍNCHO

Recién mencioné que en Mesoamérica las fuentes de agua eran objeto de culto; ante este hecho cabe preguntarse ¿qué hizo la Iglesia durante la cristianización para eliminar los diversos cultos de los manantiales y los surtidores de agua en general? La Iglesia Católica guardó, al respecto, un mismo patrón desde los inicios de su expansión y dominio hacia los diferentes mundos paganos. En la parte occidental de Europa, para someter los veneros a su control, usó el recurso de ponerlos bajo el patronazgo de San Martín. Lo mismo hizo en Nueva España, en donde San Bartolo, entre otros santos y manifestaciones divinas, cubrió la función de suplir a las añejas deidades. Lo esencial era cristianizarlas y las autoridades no vacilaron en condenar la religiosidad en torno a las fuentes de agua. Además los sacerdotes no se conformaron con sustituir a las deidades, sino fueron más a fondo: intervinieron en las costumbres ligadas al uso del preciado líquido. Veamos algunos ejemplos.

Entre los papeles de un pleito de tierras y aguas de San Jerónimo Zacapexco se encuentra un escrito fechado en 1559.[4] El documento es una carta para solicitar la construcción de obras hidráulicas dirigida a Don Luis de Velasco; el remitente es el cura de la Villa María Peña de Francia, antiguo nombre de Villa del Carbón, Estado de México. En ella don Ignacio Miranda dio testimonio, con todo el común de la vecindad, de que en el paraje había nada más un ojo de agua pequeño, de una vara de circunferencia y que, además, el agua salía muy lentamente. Estos elementos causaban demora e incomodidad a los usuarios. Dicha vertiente estaba en el fondo de una barranca profunda y para salir de ella los acarreadores se afanaban mucho. Otro inconveniente era la distancia a la que se hallaban la mayor parte de las casas de los vecinos que los obligó "a tener un mozo y un asno" para la conducción de dicha agua. Pero lo más deplorable, se subraya en el papel, es que los padres de familia

> de la necesidad de este material les es indispensable mandar a este lugar a sus hijos e hijas que así por lo trasmano en que se haya como por lo despoblado y embarrancado de su situación y circunstancias todas, les franquean incesante ocasión de comunicarse y ofender a Dios los que allí concurren.[5]

Si los civiles solicitan la construcción de obras hidráulicas[6] para extraer agua hacia un paraje público, y de allí distribuirla a todos los sujetos para su comodidad cotidiana, y para que se "fecundasen las tierras y se pudiera. en parte, [satisfacer] la necesidad de maíz"[7] el sacerdote —con una experiencia de más de seis años en la región— apoya la edificación para controlar la conducta de los asistentes. El vicario lamenta los fatales efectos de las concurrencias al ojo de agua. Estos reclamos del religioso en el siglo XVI se refieren a los "usos y costumbres" que se tra-

[4] AGN, *Tierras*, vol. 65, exp. 1. En la cañada del río San Jerónimo, en Zacapexco, se encuentra un abrigo bastante amplio con pinturas esquemáticas de representaciones humanas y zoomorfas, además de elementos geométricos como círculos, rectángulos, etcétera. Véase José Ignacio Sánchez Alanís, "Pintura rupestre del abrigo del río San Jerónimo, Llano de Zacapexco, Estado de México", en *Expresión Antropológica*, núms. 4-5 (Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 1997), pp. 67-73; Roberto Martínez G., *Análisis e interpretación del arte rupestre en la cueva del río San Jerónimo*, tesis, ENAH, México, 2000.

[5] AGN, *Tierras*, vol. 65, exp. 1.

[6] Conocer cómo fueron esas obras y estudiar la productividad agrícola es un tema relevante, sobre todo si se toma en cuenta que la topografía de la región no es muy propicia para los cultivos. Ciertamente, al parecer desde épocas prehispánicas, una de las actividades económicas del lugar era la explotación de los bosques. En sus tierras encontramos oyamel, encino, pino, eucalipto, trueno, entre muchos otros. El volumen de la producción forestal maderable en 1994, por ejemplo, fue de 6 448 metros cúbicos, de los cuales 5 658 fueron de pino y 790 de oyamel. La recolección es otra manera de aprovechar el bosque; por este medio se obtiene resina, barbasco, leña, entre otros. En época colonial se obtuvo carbón vegetal que se distribuía en una región amplia y hasta épocas recientes surtía algunos de los barrios de la ciudad de México. La producción de carbón es tan importante que goza con la protección de una deidad. En la época colonial en una de las cañadas se cultivó el gusano de seda.

[7] AGN, *Tierras*, vol. 65, exp. 1, f 3.

taron de normar dentro de las reglas eclesiásticas y afectaron, como ningún otro tribunal, las conductas cotidianas de indios y no indios. En efecto, el vicario de Villa intentaba reglamentar la sexualidad de sus feligreses, con lo que trastocó las formas de convivencia que aseguraban la reproducción de la sociedad.

Sobre la vida sexual de los otomíes, antiguos habitantes de la región, hay dos versiones. Por un lado Motolinía dice que entre los otomíes, pinoles y mazatecos y "otras muchas generaciones de esta Nueva España, que estaban sujetas a los nahuas, si no eran señores y principales no tomaban pluralidad de mujeres, ni se casaban con más de una".[8] Por su parte Sahagún menciona que los otomíes se casaban a tierna edad. "Y según dicen: si cuando dormía el hombre con la mujer, no tenía cuenta con ella diez veces, descontentábase la mujer, y apartábase el uno del otro; y si la mujer era flaca, para sufrir hasta ocho, o diez veces: también se descontetaban de ella, y la dejaban en breve".[9] Hacia 1589 se decía que los otomíes:

> En la lujuria son muy cálidos, así mujeres como hombres, dándose las mujeres muy fácilmente. Son amiguísimas de negros y mulatos y de los de su generación, y, cuando alguno de ésos les pide su cuerpo, responden: —"Tú lo sabes". Son enemigas de los españoles. Es generación que multiplica mucho y benignamente; se cree ser muy pocas, o ningunas, las mujeres que llegan entre ellas al tálamo, porque, de menos que a los diez años, se ejercitan en este vicio. Y, así, lo principal, para cuando se quieren casar, es juntarse el hombre con la mujer y, si cuadra, dice ella a sus padres o deudos que fulano tiene buen corazón para que sea su marido, y así se efectúa. Y la que no topa con esto, y le preguntan que por qué no se casan, responde que no halla corazón que le cuadre. En efecto, los más casamientos se hacen con voluntad de los padres, pidiendo ellos a ellas; las dotes son las personas y, cuando mucho, una casa pajiza, pequeña y ahumada y con pequeñas puertas.[10]

Todavía a principios del siglo XVII la vida sexual de las mujeres indígenas causaba inquietud a las autoridades españolas. En el ramo Inquisición del Archivo General de la Nación está el caso de la india Ana de Ixmiquilpan, probablemente otomí. Ella se iba a casar con Rodrigo de Salazar; ya estaban dadas las manos cuando apareció Diego de Valderas, con quien la india había estado amancebada, para impedir el matrimonio y tratar de raptarla. Además el vicario responsable del caso también tenía interés erótico en Ana.[11]

Los grupos indígenas del Centro Norte, al parecer, encontraron diferentes maneras de seguir con su buen hábito de ir a las fuentes de agua a tener relaciones amorosas, ya que en el siglo XVIII los curas continúan con sus fuertes embates a esa costumbre.

El famoso santuario de Atotonilco, Guanajuato fue erigido a lo largo del siglo XVIII bajo la responsabilidad de Luis Felipe Neri de Alfaro. La explicación popular de la fundación del santuario es que el Padre Alfaro, debajo de un mezquite, en sueños vio a Cristo, quien le decía que era su voluntad que en aquel lugar se levantara un templo. Esta conseja no concuerda con la opinión del mismo fraile quien en su novena a Jesús Nazareno, nos hace saber que aquel paraje (a pesar de ser áspero, seco y burdo —espesura de nopales, huizaches, cardos y otras plantas que brotan en la tierra sin cultivo—) producía también mucha variedad de flores exquisitas, por fecundarla una multitud de ojos de agua caliente, que hacían el sitio más apetecible. Por ello el lugar fue

[8] Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, UNAM, México, 1971, p. 326.

[9] Fray Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*, t. III, ed. facsimilar, Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación, México, 1979, L. 10, f 13.

[10] Francisco Ramos de Cárdenas, "Relación geográfica de Querétaro", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, UNAM, México, 1987, p. 228.

[11] AGN, Inquisición 1561, Ixmiquilpan, tomo 32, expediente 12, f 348; Noemí Quezada analizó con profundidad este caso. Véase Noemí Quezada, "Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVI", en *Anales de Antropología*, vol. XVI, UNAM, México, 1987, pp. 233-244; Noemí Quezada, *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, UNAM-Plaza y Valdés, México, 2002.

no solamente teatro de idolatrías de indios bárbaros en tiempo que lo poseía la gentilidad, como aún lo muestran muchos vestigios; mas después, en poder ya de los cristianos, fue lugar de muchos desordenes y sensualidades, [...] fue el recurso de los ladrones de la castidad que aquí acechaban a muchas personas que, entre las saludables aguas, buscaban la salud del cuerpo, solicitando que perdiesen la mejor vida, que era la del alma.[12]

El texto habla sutilmente de erotismo, que unos autores confunden con prostitución, y claramente despotrica contra los baños de salud y de placer,[13] que se consideran poco o nada edificantes. La fundación del Santuario cumple, entonces, la función "de contraponer a los cultos aborígenes, al robo, al homicidio, a la prostitución y a la lujuria la penitencia y la regeneración espiritual".[14] En Atotonilco se sacraliza el lugar de las aguas pecaminosas.

Otra estrategia que siguió la Iglesia fue a través de edictos como el que se dio sobre los también conocidos baños de Coíncho, Michoacán. En el Archivo Casa de Morelos, en el fondo Diocesano,[15] hay un documento en el que se relata que hay "el desprecio de las más sagradas, divinas y humanas leyes en el uso de los baños en los ríos" de Valladolid. El prelado de la región, deseoso de impedir aquel desprecio y con esto la eterna condenación de muchos, mandó publicar, el 24 de marzo de 1773, un edicto dirigido a todos los vecinos y moradores de cualesquiera estado y calidad. En él se aclara que se había llegado a un intolerable desorden. Los desmanes consistían en que

se peca bañándose en los ríos, personas de uno y otro sexo juntas y sin separación alguna en un mismo baño o paraje así de noche como aun de día, y cuando no lo hacen, en ese modo lo practican frecuentemente muchas de las mujeres olvidadas de su natural rubor y honestidad, con tal desvergüenza y desenvoltura que no se recelan ni recatan aunque vean que los hombres cruzan por el sitio en que se hallan, o se ponen y se paran de propósito en el más inmediato a verlas bañar y a lisonjear su desordenado y torpe placer, haciendo unos y otros alarde de la ruina espiritual que mutuamente se causan en acciones y palabras con su deshonestidad, y torpeza.

Todo eso lo llevan a considerar, las ocasiones del baño, como arriesgadas y peligrosas. Más dañinas aun porque "llega a tal extremo el libertinaje en esta materia que para honestar éstos sus procedimientos se acoge en parte a lo saludable de las aguas". Lo que más llena de horror al cura es la mezcla de hombres y mujeres y el contacto directo de los cuerpos con el agua. Todos estos elementos, a diferencia del caso de Atotonilco, llevan al sacerdote a emitir un bando prohibiendo el baño conjunto de ambos sexos, ni de día ni de noche en ríos o baños, bajo la pena de excomunión mayor. No hay que olvidar que la Iglesia Católica prohibía el contacto directo del cuerpo con el agua, sólo estaban permitidas las aguas bautismales. Esta proscripción corresponde a una concepción del cuerpo y, en especial, de la piel.[16]

[12] Novena a Jesús Nazareno en José Bravo Ugarte, *Luis Felipe Neri de Alfaro: su vida, sus escritos, fundaciones, favores divinos*, trabajo encomendado por Martín del Campo y Padilla, obispo de León, para proseguir los trámites de beatificación, 1996, p. 33.

[13] La relación del agua con la salud es tratado por Vigarello, *op. cit.*

[14] José de Santiago Silva, *Atotonilco*, Ediciones La Rana, Guanajuato, 1996.

[15] Archivo Casa de Morelos, Morelia Michoacán, en el fondo Diocesano, sección gobierno, serie correspondencia, subserie autos eclesiásticos, caja 27, exp. 1, hay un documento de 28 fojas, intitulado *Copias de varias cartas, edictos y decretos que se libraron en los años de 1777-78 y 79 primeros del Gobierno del Ilustrísimo Sr. Don Juan Ignacio de la Rocha (de buena memoria) obispo de Valladolid de Michoacán*. Agradezco a Beatriz Cervantes una fotocopia de este documento.

[16] Del siglo XVI al XVIII cambió la relación entre el agua y el cuerpo. En las primeras décadas del 1500 en Europa, el agua se entiende como una sustancia activa que actúa sobre el cuerpo y lo atraviesa, trastorna la fisiología y acarrea elementos secretos. La envoltura corporal, tan llena de porosidades, es permeable. La piel en contacto con el agua engendra fisuras por donde se deslizan las enfermedades. Es la época de las grandes epidemias, la piel infiltrada, sensible a todos los males, ejerce una fuerte influencia en la imagen del cuerpo. Esta concepción

Los amores que se han dado desde entonces en Atotonilco, Coíncho y Zacapexco nos hacen recordar aquella poesía que ha alimentado a varias generaciones y que dice:

Y que yo me la llevé al río
creyendo que era mozuela,
pero tenía marido.
Fue la noche de Santiago
y casi por compromiso.
Se apagaron los faroles
y se encendieron los grillos.
En las últimas esquinas
toqué sus pechos dormidos,
y se me abrieron de pronto
como ramos de jacintos.
El almidón de su enagua
me sonaba en el oído,
como una pieza de seda
rasgada por diez cuchillos.
Sin luz de plata en sus copas
los árboles han crecido,
y un horizonte de perros
ladra muy lejos en el río.

Después de los amores continua García Lorca diciendo:

Sucia de besos y arena,
yo me la llevé del río.
Con el aire se batían
las espadas de los lirios.

Me porté como quien soy.
Como un gitano legítimo.
La regalé un costurero
grande de raso pajizo,
y no quise enamorarme
porque teniendo marido
me dijo que era mozuela
cuando la llevaba al río.

"La casada infiel", *Romancero Gitano*,
Federico García Lorca

cambia conforme se reestructuran las relaciones sociales (el auge del urbanismo, el desarrollo de las ciudades y de la industria, el surgimiento del individuo y la propiedad privada) y se matiza la relación cuerpo-agua: no todos los usos del agua son semejantes. La práctica del agua se transforma y existen aguas saludables y después, ya en los últimos lustros de 1700, se habla de aguas limpias. Véase Vigarello, *op. cit.*

AGUA, SEXUALIDAD Y VIDA COTIDIANA

En la época virreinal la Corona fue la propietaria de los recursos naturales, con esa potestad cedió su uso a particulares mediante Mercedes Reales,[17] pero en la región otomí, hasta mediados del siglo XVII, era muy común que en el uso y reparto del agua se procediera de manera casuística. Primero porque se consideraba que las aguas eran del dominio común y segundo, porque su administración era controlada por las instancias locales.[18] El derecho sobre el agua también se podía comprar, arrendar u obtener mediante los censos enfitéuticos: "La transformación mayor se dio con las composiciones, mediante los cuales una persona podía poner en orden los títulos de su propiedad y los derechos que tenía sobre el agua o sobre cualquier otro bien, mediante el pago de una cantidad de dinero".[19] En este marco legal se repartió el agua durante el resto del periodo colonial; y así fue que las élites se apropiaron paulatinamente de los recursos hídricos.

No obstante, la Colonia también fue una época dominada por anhelos de salvación eterna, que se ganaba en virtud de la gracia de Dios y de las obras de los seres humanos. "La salvación era responsabilidad tanto del individuo como de la sociedad y de sus autoridades, por lo que toda la vida política y moral debía orientarse a tales fines. Para aquellos hombres toda historia era, pues, una historia de salvación".[20] Dentro de esta cosmovisión, se estableció una utopía que debía construir un orden social fundado en la

[17] Emma Pérez Rocha, *La tierra y el hombre en la vida de Tacuba durante la época colonial*, INAH, México, 1982 (Colección Científica, 115).

[18] José Ignacio Urquiola Permisán, *Documentos para la historia urbana de Querétaro, siglos XVI y XVII. Litigio entre los indios de la congregación y el convento de Santa Clara sobre derechos a las aguas con que regaban*, Presidencia Municipal de Querétaro, Querétaro, 1994; Tortolero, *op. cit.*

[19] Tortolero, *op. cit.*, p. 54.

[20] Jorge E. Traslosheros H., "Avances y reflexiones en torno a la historia de la Audiencia Eclesiástica del Arzobispado de México, 1550-1630", *Frontera Interior*, año 2, núm. 3-4 (UAA-UAQ-Colegio de San Luis-INAH, México, 2000), p. 152.

Iglesia y religión católicas, capaz de garantizar el respeto y la fidelidad al Monarca. Después del Concilio de Trento (1563) y de los concilios mexicanos primero y segundo, se buscó afirmar la ortodoxia católica, fortalecer la potestad episcopal y reformar las costumbres tanto de la clerecía como de la feligresía. A partir de esas fechas cada prelado en su diócesis devino en supremo juez y legislador: lo mismo adquirió el control de toda fundación y construcción de templos como la total potestad sobre sus feligreses. El fin era construir una sociedad confesional, fuertemente disciplinada. El tercer Concilio Provincial Mexicano, (1585) afirmó la potestad de orden y jurisdicción de los obispos con un sentido claramente disciplinario. Los prelados fueron entendidos con una triple naturaleza, según Traslosheros, pues "cada ordinario era en su diócesis 'cabeza y sustento', 'juez y legislador' y 'prelado y pastor', por encima de cualquier otro poder y con una misión central: la reforma de las costumbres".[21]

Las acciones de la Audiencia Eclesiástica sobre los indios se dirigen, por lo que toca a las costumbres, principalmente al terreno de la vida matrimonial y sexual.[22] Se cuidan aquellos asuntos que afecten directa o indirectamente al sacramento e institución matrimonial, muy en especial la incontinencia y el amancebamiento. El propósito es disciplinar la sexualidad, luchar con eficacia contra la fornicación para normar las formas de convivencia que aseguraban la reproducción de la sociedad. Sin embargo, no todo estaba tan bien engrasado: los españoles y vicarios estaban poco versados en las costumbres de los pueblos de indios y estaban predispuestos a ver en cada situación que les pareciera extraña un problema de idolatría y de pecado, de allí que las acciones del clero sobre los indios atacaran, por lo que toca a las costumbres, la vida matrimonial y sexual, en su lucha contra los pecados públicos y escandalosos, como se vio en los ejemplos de Zacapexco, Coíncho y Atotonilco.

En las sociedades occidentales de tradición judeocristiana, como la novohispana y la del México contemporáneo, el amor y el erotismo aparecen como conceptos independientes. En esta religión, con una cosmovisión basada en un Dios varón único, se establecieron relaciones asimétricas entre los sexos y, en el campo de las emociones, el sentimiento amoroso se comprime a un sentimiento institucionalizado, reducido, dentro de la religión, al matrimonio y a la familia. En esa separación radical entre amor y erotismo propia de la cosmovisión católica, todo comportamiento que transgredía el modelo de la pareja heterosexual monogámica era señalado como prohibido. Así, la búsqueda del erotismo implicaba la lujuria y el pecado. En este sentido "[las parejas] vivieron el conflicto entre las normas y las emociones y sentimientos pues, a pesar de las leyes, la atracción, el deseo, el amor y el erotismo acercaban, y acercan, a los sujetos". En breve, el amor se ubica en el campo institucionalizado de la religión, donde el matrimonio aparece como la sexualidad lícita, y el erotismo en el de la magia, lo prohibido, la transgresión y el pecado.[23]

Mientras que en las sociedades mesoamericanas, en opinión de Quezada, el amor y el erotismo no estaban desvinculados, sino articulados y unificados en un solo concepto: el amor-erótico. Esta expresión se manifestaba en la religión y en lo cotidiano como una explicación de la normatividad establecida y como condición para guardar el equilibrio cósmico.[24] En general, esa cosmovisión se apoyaba en la dualidad genérica de lo masculino y lo femenino como ámbitos opuestos y complementarios, incluso en función de este principio original de la dualidad genérica se estructuró el Cosmos y lo social. El concepto de amor-erótico, como concepto unificado en la continuidad, se presenta en las prácticas de irse a bañar al río, que se mencionaron en la primera parte de este trabajo.

[21] *Ibidem*, p. 149.
[22] *Ibidem*, p. 152.
[23] Quezada, *op. cit.*
[24] *Ibidem*.

AGUA Y TERRITORIO

El agua se encuentra en diferentes espacios geográficos, forma parte integral de una gran variedad de parajes. En las investigaciones arqueológicas la ubicación de las fuentes es una condición necesaria para explicar los vestigios materiales. En este sentido, el problema del ambiente es tratado con cierta frecuencia, a diferencia de la historiografía mexicana, en donde ha sido tema casual hasta fechas recientes. En efecto, los campos de la geografía y de la historia estaban bien delimitados en el estudio de Nueva España. Recientemente algunos investigadores se han interesado en los estudios de la geografía y la historia; por ejemplo pueden mencionarse los de Pérez Herrero[25] y los de Gerardo Bustos.[26] Bernardo García,[27] entre otros, propone el desarrollo de una geografía histórica en busca de nuevos problemas y planteamientos.

En las diferentes corrientes de la arqueología, el espacio puede ir desde lo macro de un área hasta lo micro de una casa habitación rural o de una ofrenda funeraria. Así, la relación entre el espacio y el tiempo está dada por la problemática que se plantea resolver. Es muy frecuente encontrar en las investigaciones, apartados sobre el paisaje en donde se le considera sólo como escenografía o marco de los diferentes pueblos. Tampoco es raro hallar trabajos en los que se plantea la relación del hombre con el nicho ecológico, y en los cuales la naturaleza se considera proveedora del hombre, o bien, que comprenden la descripción de las interrelaciones entre los hombres y el medio como un factor de desarrollo tecnológico.[28] En estos tipos de investigaciones, se considera a la sociedad humana y al medio ambiente como dos unidades o sistemas con dinámicas propias e independientes con puntos de contacto. Otro tipo de investigaciones son aquellas que estudian las relaciones entre los objetos, los sitios y las áreas, y a partir del análisis de estas relaciones se establecen los contextos culturales domésticos, la circulación de productos y la importancia económica de las regiones. Además intentan desentrañar la estructura y la jerarquía de elementos espaciales, tanto en lo físico como en lo cultural. En estos trabajos, se ve de manera implícita, el espacio como un producto de las relaciones sociales.

Actualmente se hace una distinción entre espacio, paisaje y territorio. En este trabajo se consideró el espacio geográfico como un elemento más de lo social; en lo personal, entiendo el territorio como producto y, al mismo tiempo, como productor de las relaciones sociales. Los estudios de territorialidad implican el análisis de la operatividad de los sistemas sociales, por lo que el territorio se plantea en lo concreto y forzosamente se entiende como relativo y no como absoluto.

Para la época colonial, ya se están haciendo estudios del centro norte en donde el espacio juega un papel importante. Cabe mencionar los trabajos de Melville[29] sobre los efectos de la introducción de ganado, y los de López Aguilar[30] sobre las formas de asentamiento colonial en el valle del Mezquital. En ambos trabajos queda asentado, que en el siglo XVI ocurrieron cambios importantes en el paisaje con la introducción de especies europeas, la difusión de nuevas tecnologías y la congregación de los pueblos.

[25] Pedro Pérez Herrero (comp.), *Religión e historia en México (1700-1850)*, Instituto Mora-UAM, México, 1991.

[26] Gerardo Bustos, *Libro de las descripciones. Sobre la visión geográfica de la península de Yucatán en textos españoles del siglo XVI*, UNAM, México, 1988.

[27] Bernardo García Martínez, "En busca de la geografía histórica", en *Relaciones*, vol. XIX, núm. 75 (El Colegio de Michoacán, México, 1998), pp. 27-58.

[28] Los usos del agua son de una gran diversidad: como recurso industrial y agrícola, fuente de energía, elemento mágico-religioso, etcétera. Una tipología de las actividades en las que interviene el agua fue presentada por Leroi-Gourhan hace mucho tiempo. André Leroi-Gourhan, *L'homme et la matière*, Éditions Albin Michel, Francia, 1971. La primera edición es de 1943. Existe todo un acervo técnico de usos del agua y del agua en la vida cotidiana que nos llevaría a hablar de costumbres.

[29] Elinor G. K. Melville, *A Plague of Sheep. Environmental consequences of the Conquest of Mexico*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

[30] Fernando López Aguilar, *Símbolos del tiempo. Los pueblos de indios del valle del Mezquital durante la Colonia*, tesis, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, México, 1997.

Además intento agregar las transformaciones que sufrió la vida diaria y la creación de nuevas costumbres. Para acercarse a los cambios en la conformación del espacio y percibir algunos de sus elementos en la vida cotidiana, mencioné que junto con los aspectos laicos y mágico-religiosos de las fuentes de agua, se encuentran la emotividad y sexualidad de los pueblos que habitan el centro norte. Los arqueólogos aprecian mucho el enfoque de la religiosidad que gira en torno a las fuentes de agua; mientras que los historiadores elaboran investigaciones eruditas acerca del usufructo, el control y la apropiación de las mismas.

En los estudios antropológicos la sexualidad está asociada al ciclo de vida y a los ritos de paso, y usualmente dejan de lado el hecho de que las fuentes hídricas también son el campo de las emociones, especialmente del amor, el erotismo, el deseo y el placer "que tienen expresiones según la cultura y también según el sexo [...] se encuentran tamizados por la cultura".[31] La forma en que el clero intervino en la vida cotidiana, en la costumbre de 'ir al agua' o 'irse a bañar al río', no puede entenderse como ajena al patrón de asentamiento disperso característico de la zona, ni extraña al paisaje en que se inscribe.

El estudio del territorio como elemento estructural en las relaciones sociales, el acercamiento a la vida cotidiana, el estudio de las estrategias, tácticas, en términos de Micheal de Certeau,[32] nos permite afirmar que el agua recorre un camino sinuoso en la historia del centro norte de México. Esto se debe al enfrentamiento de culturas: en las culturas indígenas, la concepción del agua estaba relacionada con la teoría del ciclo subterráneo, mientras que los españoles introducirían la cultura occidental del agua, lo que generó cambios y conflictos. La lucha contra el pecado público y el escándalo es para salvaguardar las costumbres y los pactos sociales que sustentaban aquel orden social y eclesiástico. Atotonilco, Coíncho y Zacapexco eran lugares de muchos "desórdenes y sensualidades", por ello la Iglesia quiso modificar esas costumbres con la desvalorización de las aguas, creando una nueva territorialidad. En efecto, estos expedientes parecen revelarnos que las formas en que la Iglesia trató de intervenir y modificar los "usos y costumbres" fueron diversas y de magnitudes diferentes, según las circunstancias y las relaciones de poder de cada localidad. Por un lado, señalan los prejuicios de la sociedad no india, en contra de los naturales, más que las supuestas prácticas de idolatría y vida escandalosa; por otro, se pone de manifiesto la persistencia y las estrategias que siguieron los diferentes pueblos indios para crear una cosmovisión propia, en esta nueva situación. Estos expedientes también abren un camino en el que nos muestran cómo se manifestaron las relaciones sociales, cuáles fueron las características culturales que las definieron y los procesos que permitieron la reproducción del orden social.

[31] Quezada, *op. cit.*, p. 9.

[32] Michel de Certeau, *La invención de los cotidiano*, UIA, México, 2000.

BIBLIOGRAFÍA

Bravo Ugarte, José, *Luis Felipe Neri de Alfaro: su vida, sus escritos, fundaciones, favores divinos*, trabajo encomendado por Martín del Campo y Padilla, obispo de León, para proseguir los tramites de beatificación, 1996.

Broda, Johanna, "Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza", en Sonia Lombardo y Enrique Nalda, (coords.), *Temas mesoamericanos*, INAH, México, 1996, pp. 427-469.

———, "El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México", en B. Albores y J. Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense-UNAM, México, 1997, pp. 49-90.

———, Stanislaw Iwaneszewski y Arturo Montero, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, UNAM-INAH-BUAP, México, 2001.

Bustos, Gerardo, *Libro de las descripciones. Sobre la visión geográfica de la península de Yucatán en textos españoles del siglo XVI*, UNAM, México, 1988.

Carrasco Pizana, Pedro, *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, edición facsimilar de la de 1950, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1979.

Certeau, Michel de, *La invención de lo cotidiano*, UIA, México, 2000.

García Martínez, Bernardo, "En busca de la geografía histórica", en *Relaciones*, vol. XIX, núm. 75 (El Colegio de Michoacán, México, 1998), pp. 27-58.

Leroi-Gourhan, André, *L'homme et la matière*, Éditions Albin Michel, Francia, 1971.

López Aguilar, Fernando, *Símbolos del tiempo. Los pueblos de indios del valle del Mezquital durante la Colonia*, tesis de doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1997.

López-Austin, Alfredo, "La religión, la magia y la cosmovisión", en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (coords.), *Historia Antigua de México*, vol. IV, INAH-UNAM-Porrúa, México. 2000, pp. 227-272.

Martínez G., Roberto, *Análisis e interpretación del arte rupestre en la cueva del río San Jerónimo*, tesis, ENAH, México, 2000.

Melville, Elinor G. K., *A Plague of Sheep. Environmental Consequences of the Conquest of Mexico*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Motolinía (Benavente, Fray Toribio), *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, UNAM, México, 1971, (Serie de Historiadores y Cronistas de las Indias).

Pérez Herrero, Pedro (comp.), *Región e historia en México (1700-1850)*, Instituto Mora-UAM, México, 1991.

Pérez Rocha, Emma, *La tierra y el hombre en la vida de Tacuba durante la época colonial*, INAH, México, 1982 (Colección Científica, 115).

Quezada, Noemí, "Sexualidad y magia en la mujer novohispana: siglo XVI", en *Anales de Antropología*, vol. XVI, UNAM, México, 1987, pp. 233-244.

———, *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*, UNAM-Plaza y Valdés, México, 2002.

Ramos de Cárdenas, Francisco, "Relación geógráfica de Querétaro", en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, UNAM, México, 1987, pp. 205-248.

Sahagún, Fray Bernardino de, *Códice Florentino*, ed. facsimilar, Secretaría de Gobernación. Archivo General de la Nación. México, 1979.

Sánchez Alanís, José Ignacio, "Pintura rupestre del abrigo del río San Jerónimo, Llano de Zacapexco, Estado de México", en *Expresión Antropológica*, núms. 4-5 (Instituto Mexiquense de Cultura, Toluca, 1997) pp. 67-73.

Silva, José de Santiago, *Atotonilco*, Ediciones La Rana, Guanajuato, 1996.

Soustelle, Jacques, *La familia otomí-pame del México central*, CEMCA-Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

Tortolero Villaseñor, Alejandro, *El agua y su historia. México y sus desafíos hacia el siglo XXI*, Siglo XXI Editores, México, 2000.

Traslosheros H., Jorge E., "Avances y reflexiones en torno a la historia de la Audiencia Eclesiástica del Arzobispado de México, 1550-1630", en *Frontera Interior*, año 2, núms. 3-4 (UAA-UAQ-Colegio de San Luis-INAH, México, 2000), pp. 145-155.

Urquiola Permisán, José Ignacio, *Documentos para la historia urbana de Querétaro, siglos XVI y XVII. Litigio entre los indios de la congregación y el convento de Santa Clara sobre derechos a las aguas con que regaban*, Presidencia Municipal de Querétaro, Querétaro, 1994.

Vigarello, Georges, *Lo limpio y lo sucio. La higiene del cuerpo desde la Edad Media*, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

ECATEPEC COMO PUNTO DE ENLACE EN LAS RUTAS COMERCIALES, SIGLOS XVI Y XVII

*María Teresa Sánchez Valdés**

El presente trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación que he venido desarrollando llamado "Etnohistoria de Ecatepec, siglos XVI-XVII".

Las ciudades novohispanas fueron centros político administrativos cuya población dependió para subsistir de la producción del campo. Fue allí donde mayor importancia tuvo el acto de intercambio.

La fundación de ciudades a lo largo del amplio territorio novohispano favoreció el mantenimiento y la conformación de nuevos y viejos circuitos económicos y, por lo tanto, el desarrollo y la diversificación de la economía interna.

Con el fin de satisfacer las necesidades inmediatas de la población y de los sectores productivos, los espacios ubicados en las cercanías de los centros de consumo fueron destinados a la explotación de productos básicos.

La diversificación de la demanda alentó el desarrollo de variados sectores en espacios más o menos alejados de los centros de consumo. Además de los artículos producidos en el ámbito colonial, la mayor parte de los mercados del virreinato demandaban mercancías de importación para satisfacer los requerimientos de ciertos grupos sociales.[1]

Tanto la amplitud de las relaciones interprovinciales como la cantidad y la composición del flujo de bienes y productos estuvieron determinados no sólo por los requerimientos inmediatos del mercado, sino también por la capacidad y el grado de desarrollo económico de las regiones. Aparte de esos factores, la densidad y la composición étnica de la población, así como el costo del transporte, fueron otros elementos que determinaron la amplitud de los vínculos interregionales. Entre mayor capacidad económica y lucrativa tuvo el mercado, mayor fue su radio de influencia sobre los diversos espacios productivos y comerciales de la colonia.[2]

Esto me lleva al propósito fundamental de esta ponencia: observar en Ecatepec cuáles fueron los factores que influyeron en su desarrollo comercial y los vínculos que tuvo con otras regiones durante los siglos XVI-XVII.

UBICACIÓN GEOGRÁFICA DE ECATEPEC

Ecatepec se localiza en la porción septentrional de la Cuenca de México en lo que es ahora el Estado de México. Se comunica con la zona meridional por un cuello de botella formado por

* Dirección de Etnohistoria, INAH.

[1] Jorge Witold, *Antología de Estudios sobre la economía en México*, UNAM, México, 1976, pp. 460, 530-532 (Lecturas Universitarias).

[2] David Brading, *Mineros y comerciantes en el México Borbónico (1763-1810)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, p. 36.

San Cristóbal Ecatepec, en un extremo, y Chiconauhtla en el otro.

En la época prehispánica, Ecatepec estuvo bajo el dominio mexica; su linaje gobernante estaba emparentado con este pueblo y, aun cuando era un señorío sometido, se lo consideraba un aliado político y militar de los mexica. De ahí que Ecatepec apareciera como cabecera de un amplio territorio. La vida cotidiana de los habitantes dependía en gran medida de la producción agrícola y de la explotación de los abundantes recursos lacustres, entre los que se encontraban gran variedad de peces, diversidad de patos, garzas y otras aves migratorias; ajolotes, tepocates, ranas y plantas como el tule, el lirio; también se explotaban salinas en las riberas y canterías en los montes, cuyos productos eran preciados para comerciar.[3] La alimentación se complementaba con la caza, la pesca y la recolección de plantas silvestres.

Con la aplicación de los conocimientos y la tecnología desarrollada, en conjunto con una rígida política de control y administración de recursos, los mexica, al igual que otras culturas mesoamericanas, llegaron a desarrollar complejos sistemas para el manejo de las corrientes de agua dulce, escurrimientos y manantiales para el uso doméstico y para el riego agrícola, de tal manera que se obtenían varias cosechas anuales de maíz, chile y frijol.[4]

La población podía proveerse de lo que necesitaba y no producía comerciando por vía terrestre o acuática. El acceso a Tenochtitlan y a otros pueblos ribereños, era posible gracias a una compleja red de canales, acequias y calzadas que constituían un sistema de comunicación, contención y manejo de las aguas de los lagos.

A la llegada de los españoles a la Cuenca de México, el equilibrio que la comunidad había logrado para convivir en estrecha relación con el agua, se rompió. La situación fue otra: una cultura, un modo de vida y una relación con la naturaleza diferentes se vieron trastocadas por el descuido de las nuevas autoridades españolas frente a la estructura técnica y administrativa de obras hidráulicas, lo cual dio como resultado que los lagos dejaran de concebirse como un recurso del que se podía vivir y aprovechar, y pasaran a ser un elemento que se debía combatir, a fin de mantener a la ciudad libre de inundaciones.[5]

EL ESTABLECIMIENTO DE LA RED DE CAMINOS

La construcción y conservación de la red de caminos de los territorios de la monarquía hispánica era una obligación del estado para con sus súbditos. Sin embargo, no siempre la Corona pudo atender esta obligación. Así, encontramos una disposición de Felipe II, promulgada en Madrid el 16 de agosto de 1563, en la que ordenaba que "la factura y reparación de puentes y caminos corriese a cargo de aquellos que recibieren el beneficio".[6]

Nueva España contó con una red de caminos limitada; su conformación conoció básicamente dos etapas: la que tuvo lugar en el segundo tercio del siglo XVI y la que transcurrió en el último cuarto del siglo XVII. La red de caminos, propiamente dicha, tuvo ciertas limitaciones debido a la orografía y a que sus objetivos eran: favorecer la expansión y consolidación del proceso de colonización de los territorios situados al norte de Nueva España, procurar el tráfico de bienes y productos hacia las ciudades y poblados mineros y, sobre todo, controlar y dirigir hacia el mercado externo el excedente económico que generaba la minería, vía la ciudad de México y los puertos de Veracruz y Acapulco. La ruta que enlazaba la capital del virreinato con el puerto de Veracruz,

[3] María Teresa Sánchez Valdés, "Etnohistoria de Ecatepec siglos XVI-XVII", tesis de licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México 2001, p. 107.

[4] Ángel Palerm, *Obras hidráulicas, prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1973, p. 6.

[5] Magdalena García Sánchez, *Ecatepec y el desagüe del Valle de México*, INAH-Conaculta, México, 1993, p. 6.

[6] Diego de Encinas, *Cedulario Indiano*, vol. I, Editorial Madrid, Madrid, 1945, p. 9.

por ejemplo, promovió, hacia el primer tercio del siglo XVI, la construcción del primer camino para la circulación de diversos medios de transporte. La primera evidencia documental de la construcción de los caminos data de 1530.

Cuando el cabildo de México anuncia la construcción de una nueva ruta entre México y Veracruz para permitir el tránsito de carruajes y carretas,[7] los viajeros utilizaban distintos senderos que se ajustaban a sus necesidades. Con la colonización y el control del territorio de Nueva España se convirtieron en una realidad y el enlace entre la ciudad de México y Veracruz adquirió importancia para la vialidad de la Colonia. Al tiempo que se conformaba la red de caminos, se fueron estableciendo ventas o posadas con el fin de brindar un lugar de resguardo y alojamiento para los viajeros.

Las ventas y los mesones desempeñaron un papel muy importante en el tráfico mercantil y en el establecimiento de pequeñas poblaciones. A continuación se presentan algunos ejemplos. La primera evidencia documental del establecimiento de ventas es de 1525, con la fundación de la venta de Aguilar cerca del pueblo de Chapultepec, en la tierra alta de Jalapa.[8] Tres ventas más se mencionan en las relaciones geográficas, así como el control del precio en el comercio de maíz y de cerdos, por los venteros de Texcoco, Calpulalpan y Tlaxcala en 1526.[9] El mesón en Perote, uno de los más famosos y perdurables, fue establecido en 1527, en un rincón frío y azotado por el viento de la alta meseta, a la entrada del paso de Jalapa. Otros detalles sobre la ruta principal aparecieron como resultado de las quejas de los indios contra las ventas situadas en el poblado de Tecama, debido a que los animales de carga no eran encerrados en corrales y destrozaban sus sementeras, y nadie respondía ante los hechos.

Estos mesones se encontraban en puntos estratégicos, cercanos a las aduanas y en ocasiones se identifican con los antiguos alineamientos del camino real.

Existen indicios de que, en 1522, Hernán Cortés ordenó la construcción del camino entre México y Veracruz. Esta ruta partía de la ciudad de México, vía Ecatepec; seguía rumbo a Teotihuacan, Otumba, Apan, Tecoac, Cáceres, Perote, las Vigas, Banderillas, Jalapa, Antigua, y de allí a Veracruz. En esta ruta el paso por Jalapa representó un cambio más que una continuidad respecto de las rutas de la época prehispánica. Sin embargo, gran parte de la información disponible sugiere que, durante todo ese periodo, el paso de Jalapa tuvo una notable importancia en el sistema de caminos de Veracruz y México. Entre los informes de viajeros, en especial de Robert Thompson, John Chilton y Henry Hawkes, mercaderes y comerciantes ingleses que habían residido en España y que posteriormente llegaron a Nueva España, cada uno describe la ruta que tomó de Veracruz a la capital, pasando por Jalapa,[10] sin mencionar Orizaba.[11]

Otro comerciante, fundamental para el siglo XVI, fue Sebastián de Aparicio, quien llegó a Nueva España en 1525 y se estableció en Puebla donde se dedicó primero a la agricultura y más tarde al transporte de mercancías a diferentes poblados. Además, este personaje tuvo participación en la construcción de diversos caminos como el tramo de México a Puebla, de Jalapa a Veracruz, y el camino rumbo a Zacatecas que pasa por Querétaro. A los setenta años, Sebastián de Aparicio ingresó a un convento de la orden franciscana, donde como hermano lego, fue comisionado para recoger donativos a lo largo y ancho del territorio novohispano.[12]

Con la fundación de la ciudad de Puebla, en 1531,[13] se crearon nuevos caminos. Para los viajeros, esta ciudad representó un lugar de reposo y tranquilidad. Desde un principio los comer-

[7] Actas de Cabildo de la Ciudad de México, 1889-1916, vol. II, México, p. 66.

[8] *Ibidem*, vol. I, p. 58.

[9] *Ibidem*, p. 63-64.

[10] *Ibidem*, p. 85.

[11] *Ibidem*, p. 119.

[12] *Enciclopedia de México*, tomo I, editorial especial para *Enciclopedia Británica de México*, 1993, p. 472.

[13] Actas de Cabildo de la Ciudad de México, 1889-1916, vol. II, México, p. 66.

ciantes trataron de obtener el control fiscal y comercial de esta nueva ruta, solicitando concesiones para manejar varias ventas a lo largo del camino.

Con el argumento de la edificación de los mesones o ventas, los ingresos por el alquiler y la ocupación de éstos, propiciaron la construcción y mantenimiento de más caminos entre Nueva España y la ciudad de Puebla para mediados del siglo XVI. Los documentos de la época señalan el gran tránsito de carruajes, carretas y sobretodo de tamemes circulando con sus mercancías a la espalda, viéndose beneficiada esta región por el tráfico comercial.

Existen documentos que señalan que a mediados del siglo XVI funcionaba esta ruta que unía Puebla con Veracruz por el paso de Orizaba. Mediante la construcción de puentes se obtuvieron los datos que señalan los puntos específicos de empalme e indican que desde 1531 un camino se extendía de Puebla al oriente, cuando menos hasta Tepeaca, se sabe que esta carretera se dirigía a Oaxaca y a Guatemala.

Si reconstruimos esta segunda ruta a partir de la ciudad de México, pasaríamos por Ecatepec, Tlaxcala, Martín Texmelucan, Cholula, Puebla, Nopalucan, San Andrés Chalchicomula hasta el siguiente punto que era Orizaba, para continuar por Cotaxtla y Medellín hasta llegar a Veracruz.[14]

El tránsito comercial de Veracruz a la ciudad de México pasando por Jalapa o por Orizaba fue de suma importancia durante la Colonia. El viaje y el transporte de bienes y productos se hacían a pie, o bien mediante la utilización de animales de carga o carruajes. El medio común de transporte para el traslado de artículos fue la recua de mulas, debido a que estos animales eran capaces de transitar por casi cualquier terreno. Este medio de transporte ocupó una gran cantidad de individuos y animales de carga, y promovió el desarrollo de la arriería. Hacia 1803 Humboldt estimó en 70 mil las mulas empleadas anualmente tan solo en los caminos que unían la ciudad de México con el puerto de Veracruz. Otros medios de transporte utilizados en Nueva España fueron las carretas y los carruajes. A pesar de haber sido introducidas hacia 1530, varios factores limitaron su uso: la difícil topografía, la inseguridad, y la necesidad de contar con pastura y agua para los animales.[15]

Los carruajes eran usados para el transporte local o interregional, los viajes de pasajeros podían hacerse en diligencias, pero su costo era elevado. Esta ruta era la que recorrían los nuevos virreyes que llegaban a tomar posesión de su cargo: "era un viaje muy cansado tres meses en barco de España a Veracruz, un mes bamboleándose en carruaje, bien merecen unos días de descanso antes de entrar a la ciudad de México el Virrey y su familia". Así lo señalaba una crónica de la época. En los documentos encontramos que antes de entrar a la ciudad de México el nuevo virrey descansaba y se le entregaba el bastón de mando. Este acontecimiento se realizó por primera vez en la ciudad de Cholula y más tarde aparece en las fuentes el pueblo de Acolman. Para 1580,[16] sin embargo, Otumba fue reemplazado por el pueblo de Acolman para la entrega del poder a la nueva autoridad, y fue a partir de 1653[17] cuando San Cristóbal Ecatepec comienza a registrarse como lugar donde se efectuaba la ceremonia de la entrega del bastón de mando en el convento de la orden franciscana. Aquí el virrey y su comitiva pasaban la noche anterior a la entrada a la ciudad de México. Para 1780 los documentos señalan que el Real Tribunal del Consulado[18] (conformado por mercaderes y comerciantes) mandó a construir un edificio en Ecatepec. Este edificio tuvo la misma función

[14] Peter Rees, *Transportes y Comercio entre México y Veracruz, 1519-1910*, Secretaría de Educación Pública, México, 1976, p. 126 (SepSetentas).

[15] *Diccionario enciclopédico de México*, vol. 1, Humberto Musacchio, programa educativo visual, México, 1998.

[16] José I. Rubio Mañé, *El virreinato I. Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los virreyes*, UNAM-Fondo de Cultura Económica, México, 1976, p. 70.

[17] René Acuña, *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, vol. 3, UNAM, México, 1976, p. 67.

[18] Rubio Mañé, *op. cit.*, p. 76; Rees, *op. cit.*, p. 26.

de albergar a las autoridades virreinales antes de que entraran a la ciudad de México.

La exploración de nuevos territorios y el descubrimiento de yacimientos de plata en diversas regiones localizadas al norte de la capital de Nueva España alentaron la construcción de una de las arterias principales del virreinato: el Camino Real de Tierra Adentro. Por esta vía circulaba la plata hacia los centros de acuñación y exportación, así como una gran cantidad de recursos humanos y materiales que demandaban los mercados y centros de producción localizados en la mesa del norte. El camino Real de Tierra Adentro fue una de las vías de comunicación entre la ciudad de México y las provincias del centro y norte del virreinato, pues recorría todo el centro del territorio novohispano. El camino llegó primero hasta Zacatecas[19] y más tarde se prolongó hasta Nuevo México. Otro camino que favoreció la articulación económica de las provincias del centro y norte de la Colonia fue el que unía la ciudad de México con San Luis Potosí.[20]

Además de las arterias principales, fue necesario construir y aprovechar caminos secundarios o ramales que alimentaban el Camino Real. La finalidad de su traza fue articular los mercados con las zonas productoras de insumos productivos y de consumo social, situados básicamente en el centro y occidente del virreinato.

CONCLUSIONES

El territorio novohispano favoreció el mantenimiento y la conformación de nuevos y viejos circuitos económicos. Ecatepec, por su situación geográfica a manera de frontera entre los lagos de agua dulce y salada, se presentó como un estrecho, un dique o calzada que más tarde se convirtió en camino real que unía los valles del noreste de la cuenca y se extendía con la sierra de Puebla. De igual manera formó parte del camino real hacia la costa del Golfo y el puerto de Veracruz.

[19] AGN, Ramo *Caminos y Calzadas*, vol. II, exp. 8, ff. 157-168.

[20] AGN, Ramo *Peaje*, vol. 8, exp. 6.

BIBLIOGRAFÍA

Actas de Cabildo de la Ciudad de México (títulos varios), 54 vols., México, 1889-1916.

AGN, Ramo *Caminos y Calzadas*, vol. I, exp. 8, f. 136 a 146; vol. II, exp. 8, f. 157-168; vol. II, exp. 14, f. 21-224.

AGN, Ramo *Peaje*, vol. 8. exp. 6.

AHH, Colegio Máximo, leg. 286, exp. 44, f. 16.

Acuña, René, *Relaciones Geográficas del siglo XVI*, 8 vols., UNAM, México, 1986.

Cortés, Hernán, *Cartas y Relaciones con otros Documentos Relativos a la vida y a las empresas del conquistador*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1946.

Del Vas Mingo, Milagros y Miguel Talaván, "La avería de disminución de riesgos marítimos y terrestres, la avería del camino", en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 26 (Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, México, 2002).

Diccionario Enciclopédico de México, vol. 1, Humberto Musacchio, programa educativo visual, México, 1998.

Enciclopedia de México, tomo I, edición especial para *Enciclopedia Británica de México*, 1993.

Encinas, Diego de, *Cedulario Indiano*, 4 vols., Madrid, 1945.

Konrad Herman W., *Una hacienda de los jesuitas en el México colonial. Santa Lucía, 1576-1767*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.

Mendoza Vargas, Héctor, *México a través de los mapas. Temas selectos de Geografía de México*, Plaza y Valdés-UNAM, México, 2000.

Mondragón Barrios, Lourdes, *Esclavos africanos en la ciudad de México. El servicio doméstico durante el siglo XVI*, Ediciones Euroamericanas-Conaculta-INAH, 1999, México.

Rees, Peter, *Transportes y comercio entre México y Veracruz, 1519-1910*, Secretaría de Educación Pública, México, 1976 (SepSetentas).

Palerm, Ángel, *Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México,* Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1973.

Riley, James D., *Hacendados jesuitas en México: El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, 1685-1767,* México, 1976.

Rubio Mañé, José Ignacio, *El Virreinato I. Orígenes y jurisdicciones, y dinámica social de los virreyes,* UNAM-Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

Sánchez Valdés, María Teresa, "Etnohistoria de Ecatepec, siglos XVI-XVII", tesis de licenciatura en Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 2001.

Strauss, Rafael, "El área septentrional del Valle de México", en *Nuevas noticias sobre las obras hidráulicas prehispánicas y coloniales en el Valle de México,* INAH-Centro de Investigaciones Superiores-SEP, México, 1974.

Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio, *Theatro Americano, descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones,* Editorial Nacional, México, 1951.

Brading, David A., *Mineros y comerciantes en el México Borbónico (1763-1810),* Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

Witold, Jorge, *Antología de Estudios sobre la economía en México,* UNAM, México, 1976 (Lecturas Universitarias).

¿*Calpulli o teccalli*?
en el señorío chocho-popoloca de Tzapotitlan de las Salinas en los siglos XVI-XVIII

*Hildeberto Martínez**

El señorío

Tzapotitlan de las Salinas era, a la llegada de los españoles, un pequeño señorío localizado en el sureste del actual estado de Puebla y en una minúscula porción de la Mixteca oaxaqueña. Tenía una superficie aproximada de 950 kilómetros cuadrados y limitaba, al norte, con la provincia de Tehuacán; al este, con Cozcatlan y Teotitlan del Camino Real; al sur, con las provincias de Coaixtlahuacan y Huajuapan; y al oeste, con Huajuapan y el señorío chocho-popoloca de Tepexic de la Seda.

El señorío estaba constituido por el pueblo principal o cabecera, llamado San Martín Tzapotitlan, y quince o más poblaciones subalternas denominadas San Antonio Texcalac, Santa Ana Tliloztoc, Santiago Acatepec, San Pedro Atzompa, San Juan Acatitlanapa, Eztepec (o Iztepec), San Andrés Caltepec, Santa María Caltepec, San Sebastián Metzontla, Huitzitziltitlan, San Felipe Coatepec, Teteltitlan, San Gerónimo Xiuhquilan, San Cristóbal y Tepanoapa o San Juan Atzingo.

La cifra más confiable de población en el siglo XVI la proporciona un documento de 1568, en el que se dice que había 2 343 tributarios; casi treinta años después, en 1597, parece que la población se había reducido a 1 353 y medio tributarios.

Dentro del señorío convivían diversos grupos étnicos: el más importante de ellos, tanto por su número como por ser el que mantenía el poder, era el chocho-popoloca, esparcido por la mayor parte del territorio; el segundo grupo en importancia era el mixteco, localizado en el sur; y, el tercero, un pequeñísimo grupo de nahuas ubicado, al parecer, en las marcas o fronteras con Tehuacán. El señorío estaba rodeado, también, por poblaciones hablantes de náhuatl, chocho-popoloca y mixteco, y no era raro hallar, en algunos de los pueblos subordinados, personas que dominaran las tres lenguas.

Quizás una de las características principales del señorío haya sido su notable variedad de ambientes. Se reconocen, por ejemplo, una zona seca y algo fría, donde el recurso natural predominante era la palma petatera y el cultivo principal, el del maguey; otra pequeña parte de tierra caliente, irrigada y fértil, que hacía posible la pesca y el cultivo de frutas y flores; y una más, que comprendía la mayor extensión del territorio señorial, caliente y árida, donde prevalecían los manantiales de agua salobre (o aguasal, como se les llama en los informes del siglo XVI), y algunas fuentes de agua dulce. El señorío de Tzapotitlan no era, pues, un señorío milpero, dedicado al cultivo del maíz; su producción fundamental era la sal y, en menor cuantía, el cultivo de árboles frutales.

* Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Como los señoríos chocho-popolocas de la región, Tzapotitlan de las Salinas estaba constituido por varios señores; aunque de diferente rango, cada señor era reconocido en los escritos coloniales con el mismo término de "cacique"; y aquí, como en ningún otro caso conocido por mí, se hace evidente, y explícita, la estructura y la organización social de los "cacicazgos".

EL CACICAZGO: *¿CALPULLI O TECCALLI?*

Aunque es poco lo que se conoce del señorío y de los cacicazgos de Tzapotitlan de las Salinas en el siglo XVI, se sabe, de cierto, que en 1520 el señor natural se llamaba Xopanatzin. Éste, al ser bautizado, recibió el nombre de don Juan Xopanatzin y fue él quien fundó el pueblo de Tzapotitlan en su actual emplazamiento. Se ignora la fecha de su fallecimiento, pero sabemos que dos de sus descendientes, hijo y nieto tal vez, gobernaron el señorío desde 1548, por lo menos, hasta finalizar el siglo. El primero llevaba el nombre de Martín y el segundo el de Martín Fabián pero, en la práctica, resulta imposible distinguirlos, pues en las informaciones de la época ambos se registran como don Martín o don Martín Pacheco.

Al comenzar el siglo XVI se menciona como gobernador del señorío a don Baltasar Pacheco, hijo, al parecer, de don Martín Fabián; y es a partir de él que se conoce, más que del señorío en general, del "cacicazgo" en particular. Don Baltasar Pacheco estaba casado con una cacica de Tehuacán, doña Ana de Castro, descendiente de conquistador español; con ella tuvo cuatro hijos: don Martín, don Sebastián, doña María y don Juan. Don Baltasar murió entre 1615 y 1624 y, con excepción de don Juan, todos tuvieron en sus manos el regimiento de la casa señorial. En trance de muerte, el 20 de enero de 1690, doña María Pacheco hizo redactar su testamento, y gracias a este excepcional manuscrito ahora podemos entender mejor el significado de esa institución conocida en la Colonia como cacicazgo, especialmente en lo que se refiere a los linajes, sus cónyuges y sus hijos, pero también en cuanto a los bienes patrimoniales y la sucesión.

El linaje y sus alianzas matrimoniales

Doña María Pacheco casó probablemente en 1624, de modo que en 1690, año de la factura del testamento, debía contar más de ochenta años de edad. En su prolija exposición, doña María hace memoria de todos y cada uno de los miembros del linaje, con sus consortes y sus hijos; y si se considera a sus padres como los titulares y cabezas de la casa señorial, la lista comprende cerca de ochenta personas, vivas y muertas, pertenecientes a cinco generaciones. No todos los hermanos contribuyeron por igual a la progenie: don Martín, el mayor, aunque tuvo dos matrimonios sólo dejó una hija, casada también, pero sin hijos; y la misma doña María, desposada con un español de Tehuacán, tampoco dejó descendencia. Así, el linaje de los caciques Pacheco en el siglo XVII se limitaba en realidad a los descendientes de don Sebastián y, sobre todo, de don Juan, el más prolífico de todos.

La genealogía consta de veinte matrimonios, incluidos los de tres personas, dos hombres y una mujer, que casaron en segundas nupcias al morir el primer cónyuge. Se trata de familias nucleares, trece de varones y siete de mujeres del linaje, con un número de hijos que fluctúa de cero (cuatro casos) a diez (dos casos). Por lo que es posible apreciar, estas familias nucleares no sólo habitaban en casas diferentes ubicadas en la cabecera, sino también en distintos pueblos del cacicazgo y del señorío, y aun fuera de éste.

Quizás lo más importante para destacar de la genealogía, es el origen y rango de los consortes de los miembros del linaje, algo en lo que la testadora puso mucho cuidado: de los trece matrimonios de varones registrados, uno corresponde a la primera generación; cuatro a la segunda, cuatro a la tercera y cuatro a la cuarta. El señor de Tzapotitlan de la primera generación casó con una cacica de Tehuacán, descendiente de conquistador español y, por lo tanto, se puede

suponer que era mestiza; de los cuatro matrimonios de la segunda, uno tuvo lugar con una señora de San Pedro Atzompan, pueblo perteneciente al señorío pero de lengua mixteca; y los tres restantes con cacicas de Tzapotitlan, la cabecera; en la tercera generación, tres uniones matrimoniales se realizaron con cacicas mixtecas de Huepanapan, Chiazompan y Xochitepec, pertenecientes a la provincia de Huajuapan; y la última con una señora de Acatepec, pueblo sujeto al señorío de Tzapotitlan, donde se hablaban los idiomas chocho-popoloca y mixteco; y en la cuarta generación, dos matrimonios tuvieron lugar con cacicas de Tzapotitlan, uno con una señora de Tzongolica, de habla náhuatl, y el cuarto con una señora de San Salvador el Seco, posiblemente otomí o mestiza. Es decir, hay una clara tendencia de los varones del linaje a unirse en matrimonio con mujeres del mismo rango (cacicas) y del mismo señorío (seis o siete casos), y con señoras mixtecas (tres o cuatro casos). Con las mujeres ocurre algo similar, cuatro de ellas casaron con caciques de su mismo señorío de origen, Tzapotitlan; dos con españoles y la última con uno de los caciques de Coaixtlahuacan, señorío chocho-popoloca de la Mixteca Alta.

El linaje y sus bienes patrimoniales

El patrimonio del linaje Pacheco constaba de distintos bienes que doña María describió con cuidado, algunos con meticulosidad. La lista comprende lugares poblados, llamados indistintamente "barrios", "estancias" y "pueblos"; sitios para la cría y engorda de ganado mayor y menor; tierras de cultivo, huertas y salinas y, por último, los "papeles" o escrituras diversas que amparaban las propiedades.

Las estancias o pueblos de macehuales que doña María menciona son seis: San Gerónimo Xuquila, Santa Ana (Tliloztoc o Teloztoc), Los Reyes (Metzontla), San Luis (Atolotitlan, o quizás Axolotitlan), Santiago Coatepec y San Antonio (Texcalac), que se hallan distribuidos a lo largo y ancho del espacio geográfico del señorío: los pueblos de San Antonio Texcalac y Santa Ana Tliloztoc se sitúan al norte y noroeste, en los límites con Tehuacán y Tepexic de la Seda; Los Reyes Metzontla, San Luis Atolotitlan y Santiago Coatepec, en el centro de él; y San Gerónimo Xuquila en el sur, en las fronteras con el señorío de Coaixtlahuacan.

Los sitios de estancia para ganado que se mencionan en el testamento son diez: tres para la cría de ganado menor y siete cuyo tipo no se indica. Con excepción del primero, del cual sólo se dice estar abajo de las salinas de Tepciutlan, de los demás conocemos sus nombres y sus ubicaciones: el segundo, Tliloztoc, junto al pueblo de Santa Ana; el tercero, en el paraje denominado El Encinal, a la linde del pueblo de San Bartolomé; el cuarto, Tlaquiltexcalco, entre las poblaciones de Santa Ana y Tzapotitlan; el quinto, Tlilcoapa, entre Tzapotitlan y Los Reyes Metzontla; el sexto, Soyaltepec, también entre Tzapotitlan y Los Reyes; el séptimo, en el puesto llamado Tepetitlan, adelante del pueblo de Los Reyes; el octavo, en el paraje nombrado Sayolapan, cerca de Metzontla; el noveno, San Francisco la Rinconada, en medio de los pueblos de Xochiltepec y San Sebastián Metzontla; y el décimo, Atzompa, en las comarcas de los pueblos de Santa María Caltepec y San Luis Atolotitlan.

Además de los sitios para la cría de ganado se registran otros cinco predios más, destinados quizás al cultivo: dos cercanos a la estancia de Xuquila; dos más, en las proximidades del pueblo cabecera de Tzapotitlan; y, el último, en tierras de un lugar conocido como Huitziquila, cuya localización desconozco.

Respecto a huertas, las que se mencionan en el testamento son seis: una inmediata a la casa principal del cacicazgo, en la cabecera del señorío; otra huerta, "con dos aljibes", en un paraje denominado Tzapotitlan, de donde el pueblo y el señorío recibieron el nombre; dos "adelante" del pueblo de Los Reyes Metzontla; una más en el poblado de San Sebastián Metzontla, y la última en el pueblo de San Luis.

En cuanto a salinas, doña María enlista catorce. En general sólo nos deja conocer los nombres de los parajes y lugares donde se encontraban, lo

que hace difícil determinar su ubicación, salvo, en dos ocasiones. Los nombres de los parajes son: Tepciutlan, Tepetlapan, Notzcuayan, Qüixhuayan, Miahuatepetl el Chiquito, Miahuatepetl el Grande, Tepoztitlan, Ixtayo, Texchitepeyoc, Alpotzonca y Coatlan. Texchitepeyoc se encontraba "arriba" del pueblo de San Antonio, y Coatlan en el camino que iba o va de Tzapotitlan a Tehuacán.

Por último, doña María Pacheco hace una breve relación de los papeles y escrituras que servían de título a las distintas propiedades de que constaba el cacicazgo, e incluye mercedes de tierras otorgadas por algunos de los virreyes, testimonios de litigios sobre diversos bienes del linaje, favorables a sus antepasados, y actos de posesión: en total, ocho documentos, con más de ciento cuarenta fojas que pone en manos del sucesor.

En resumen, el acervo patrimonial del cacicazgo estaba constituido, según la nómina de doña María Pacheco por: seis aldeas o pueblos de macehuales; diez sitios de estancia para la cría de ganado mayor y menor; seis huertas y catorce lugares de producción de sal. El inventario, sin embargo, no es completo: a las aldeas hay que agregar, por lo menos, el propio pueblo-cabecera de Tzapotitlan y las poblaciones sujetas de San Francisco la Rinconada (o Xochiltepec) y Santa Catarina que, en otras fuentes contemporáneas al testamento, aparecen como propiedad de la casa señorial. Se puede decir, por lo tanto, que la mitad de los pueblos del señorío pertenecían al linaje Pacheco; y entre San Antonio Texcalac, la estancia más al norte del señorío, y San Gerónimo Xuquila, la última, en el sur, había tal vez más de cincuenta kilómetros de distancia.

De las huertas, en cambio, lo ignoramos todo: sus superficies, las variedades de árboles frutales sembrados, su número y, por supuesto, su producción. Por los nombres de algunas de las huertas (como "Los aguacates"), o de los predios donde se encontraban (por ejemplo, "El llano de los árboles de aguacate"), podemos conocer el predominio de ciertos frutos cultivados, pero nada más. No obstante, es posible afirmar que tampoco las huertas enlistadas eran todas las huertas, Xuquila misma era, por su localización y a las márgenes de un río, algo más que un vergel: en sus tierras se cultivaba una buena diversidad de flores, inclusive la tlilxóchitl, esa orquídea que producía la vainilla, y una gran variedad de frutas de la tierra y de Castilla, como se decía entonces; y muchos de los pueblos vecinos, y aun de lugares lejanos, acudían a Xuquila a proveerse de flores y frutas en las celebraciones de sus santos patronos.

Y de las salinas que parece haber sido el recurso principal y más valioso del cacicazgo, doña María poco nos informa. No obstante, al referirse a las salinas de Qüixhuayan hace notar que es el lugar "donde están más salinas y ojos de agua, y (que allí) estaba una casa de piedra donde encerraban sal"; habla luego de "otras salinas que son las que hoy beneficia el dicho don Baltasar Pacheco, mi sobrino". Todo esto sugiere que las salinas o, más propiamente, los sitios de producción de sal, eran más de los catalogados; que se explotaban a base de manantiales de agua-sal locales, y que muchos de ellos se hallaban en plena producción.

LA SUCESIÓN

Sin lugar a dudas, la preocupación de doña María Pacheco por elaborar con tanto esmero la genealogía de su linaje o calpulli, estaba relacionada con el problema de la sucesión. Aunque ni su hermano mayor, don Martín Pacheco, ni ella misma, hija tercera, habían procreado posibles sucesores, sus otros dos hermanos, el hijo segundo, don Sebastián, y el cuarto y último, don Juan, sí los tenían. Al parecer, doña María estaba indecisa, titubeante entre dos candidatos: don Joseph Pacheco, hijo de don Sebastián y de doña Melchora de Rivera, cacica del pueblo y cabecera de Tzapotitlan; y don Baltasar Pacheco, hijo de don Juan y de doña Francisca Valiente, cacica asimismo del señorío de Tzapotitlan. A los dos los había criado en su casa, y estaban

entrenados para la regencia. Ante tal dilema, la testadora apela a la tradición, a los principios básicos de la institución del cacicazgo, que le habían dado estabilidad y permanencia en los últimos doscientos años por lo menos: el principio del *pariente mayor,* que orientaba la sucesión; y el principio de *la unidad,* que obligaba a los sucesores a conservar el cacicazgo como un todo, sin permitir que ni los miembros del linaje, incluidos los más pobres, ni los bienes patrimoniales, se dividieran o desmembraran. Así, al momento de nominar al sucesor de la casa señorial, doña María, en realidad, recupera una regla establecida por la costumbre. Dice:

> Y por muerte de los dichos mis padres entró en la posesión de nuestro patrimonio y cacicazgo que dejaron mis abuelos y mayores, el dicho don Martín Pacheco, mi hermano, el cual lo poseyó hasta su fin y muerte. Y luego entró en su sucesión el dicho don Sebastián Pacheco, mi hermano, poseyéndolo hasta su fallecimiento. Y por muerte de los dichos dos mis hermanos entré yo en la sucesión y en turno en el dicho patrimonio y cacicazgo poseyéndolo [...] según lo tuvieron mis mayores, que en esta conformidad se gobernaron y hicieron costumbres, así mis antepasados como los dichos mis hermanos. Y por haber fallecido el dicho don Juan Pacheco, mi hermano, que es a quien le pertenecía después de mis días, por cuya razón, en aquella vía y forma que mejor haya lugar en derecho, quiero se siga en la sucesión de él, en la forma referida, el dicho don Joseph Pacheco, mi sobrino, hijo del dicho don Sebastián Pacheco, mi hermano, como mayor que es de los demás mis sobrinos referidos. Y después del fallecimiento del dicho don Joseph Pacheco entre en la sucesión de dicho patrimonio y cacicazgo el dicho don Baltasar Pacheco, mi sobrino, hijo del dicho don Juan Pacheco, mi hermano, por ser el que le sigue al dicho don Joseph Pacheco y porque mientras yo lo he poseído me ha ayudado a mantenerlo con su solicitud y cuidado. Y por muerte del dicho don Baltasar Pacheco, mi sobrino, entrará el sobrino que más propincuo esté a él, así en la edad como en la graduación.

Más adelante, doña María resaltará la importancia de conservar el cacicazgo como un todo:

> Y mando a los dicho don Joseph y don Baltasar Pacheco, como madre que he sido de ellos así en la educación como en la crianza, tengan expecial cuidado en el buen tratamiento de los naturales de los dichos pueblos y estancias que son del dicho patrimonio y cacicazgo [...]
>
> Y con este mismo cargo han de estar y entrar los que en adelante le subcedieren en la tenencia y cacicazgo de dichos pueblos de Santa Ana, Los Reyes, San Luis, Santiago y San Antonio, y en los dichos sitios, salinas, casas, huertas, con las mismas calidades que llevo referidas, sin que para lo dicho se entienda haber diversión alguna del (cacicazgo) que mis mayores y antepasados y yo he poseído y conservado; porque por ninguna manera, causa ni razón, se entienda que es mi voluntad el dividir, ni que se divida, sino que tengan los dichos subcesores la tenencia de él [...] Y de los usufrutos de todo ello acudan a los parientes pobres para ayuda de las cargas de sus matrimonios, porque es así mi voluntad.

Los mayas y la Real Hacienda en Yucatán, siglos XVI-XVIII

*Sergio Quezada**

Uno de los temas más atractivos de la historiografía colonial yucateca es, sin duda, la prolongada pervivencia de la encomienda en manos de particulares. Dicho de otro modo, desde la conquista hasta fines del siglo XVIII los indígenas mayas entregaron sus tributos a los españoles.[1] Esta circunstancia no significó que a lo largo de ese periodo, la Corona no implementara un conjunto de gravámenes para apropiarse por la vía fiscal de parte de los ingresos indígenas pertenecientes a los encomenderos y finalmente acabaran en la caja real de Mérida.[2]

Este trabajo sobre los mayas yucatecos y su vínculo tributario con la Real Hacienda constituye una aproximación a una de las temáticas de mayor importancia en la vida indígena y presenta una perspectiva diferente a otros estudios fiscales,[3] pues conjuga los principios de la imposición: cómo se plasmaron en los hechos y cuáles fueron sus consecuencias sociales, y cómo tuvo su sustrato un ropaje étnico y se manifestó a través del binomio español-indio.

Hace medio siglo, don José Miranda llamaba la atención sobre la justificación, la naturaleza y la justicia del impuesto. Estos principios, olvidados por los estudiosos de la fiscalidad colonial, son de particular importancia para entender el pensamiento y las vertientes ideológicas utilizadas por la Corona para imponer el tributo (concebido como un acto fiscal) a los pueblos recién conquistados. El tributo puede entenderse como el reconocimiento material y espiritual del "señorío y servicio". Estos títulos residieron en el monarca castellano por donación de la Santa Sede, quien lo reconoció como "señor de

* Universidad Autónoma de Yucatán.

[1] La explicación de la pervivencia de la encomienda en manos de particulares en Yucatán la ofrece Manuela Cristina García Bernal, *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, pp. 248-264; Manuela Cristina García Bernal, *La sociedad de Yucatán, 1700-1750*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, pp. 33-42.

[2] Las cuentas de las cajas de Mérida y Campeche aparecen en el volumen I de John TePaske y Derberts Klein, *Ingresos y egresos de la real hacienda de Nueva España*, INAH, México, 1986-1988. En este trabajo sólo se han utilizado las de la primera para el periodo 1721-1808, pues era la que concentraba prácticamente tanto los ingresos provenientes de los impuestos sobre las encomiendas como los tributos pertenecientes a la Corona como encomendera.

[3] A este respecto véanse los trabajos de Carlos Díaz Rementería, "El régimen jurídico del ramo de tributos en Nueva España y las reformas peruanas de Carlos III", en *Historia Mexicana*, vol. XXVIII, núm. 3 (111) (enero-marzo de 1979) pp. 401-438; Margarita Menegus, "Alcabala o tributo. Los indios y el fisco (siglos XVI al XIX). Una encrucijada fiscal", en Luis Jáuregui y José Antonio Serrano (coords.), *Las finanzas públicas de los siglos XVIII-XIX*, Instituto Mora-El Colegio de Michoacán-El Colegio de México-UNAM, México, 1998, pp. 110-130; Daniela Marino, "El afán de recaudar y la dificultad de reformar. El tributo indígena en la Nueva España tardocolonial", en Carlos Marichal y Daniela Marino (comps.), *De colonia a nación. Impuestos y política en México. 1750-1860*, El Colegio de México, México, 2001, pp. 61-83.

las Indias Occidentales, Islas y Tierra Firme del Mar Océano". Así, por mandato divino se constituyó en el único, verdadero y absoluto dueño y señor de las Indias; y en reconocimiento de señorío, los indios de las tierras recién conquistadas le debían "obediencia y vasallaje"; es decir, debían respetar y obedecer sus mandatos.[4]

Este vínculo de origen divino se complementó con lo que los documentos de la época llamaban "servicio", y era la obligación del monarca de proteger, administrar e instruir en la fe católica a los indios bajo su señorío. Esta idea de servicio se remonta al vínculo señor-vasallo, y se expresó en la responsabilidad del señor de velar por la "paz y tranquilidad" de sus vasallos; y éstos, a cambio, debían colaborar con su trabajo y ciertos donativos para "ayudar" al sustento del señor. Esta relación, señor-vasallo, evolucionó al vínculo político moderno soberano-súbdito; es decir, el individuo debía contribuir a sufragar los gastos del Estado. El monarca español, al recibir el poder y señorío sobre las Indias también quedó obligado a prestar "servicio" a sus súbditos. Como muestra de reconocimiento a dicho "señorío y servicio", todos los habitantes de las tierras conquistadas debían contribuir al sustento de la Corona. Precisamente en estos dos títulos —el de "señorío y servicio"— se cimentó la justificación del tributo en las colonias del Imperio Español.[5]

Con estos fundamentos divinos y políticos, la Corona encontró en la costumbre indígena de tributar a sus señores una justificación adicional; y procuró utilizarla para presentarse como su sucesora y por esta vía exigir lo que antes pagaban a sus señores. En este orden de ideas, el tributo indígena se acreditó por dos vías: la primera fue el vínculo señorío y servicio, de gran antigüedad por sus bases establecidas en el derecho canónico y luego plasmadas por los juristas en la legislación; la segunda fue la costumbre indígena de tributar a sus señores, la cual se aprovechó y ocupó un plano de primer orden en la legislación española para justificar el tributo colonial. El aspecto del "servicio" se marginó, pues la Corona lo trató con especial cuidado para que no pareciese a los indios que el nexo "servicio-tributo" era el pago de la evangelización.[6]

Concluida la conquista española, la naturaleza del tributo fue motivo de una amplia controversia. Hasta 1575 el debate giró en torno a si debía de ser real; es decir tasarlo conforme al valor o la cantidad de los bienes y tierras; o personal, que implicaba gravar con igual medida a todos los indígenas. A pesar del continuo ir y venir del debate, la Corona estableció el tributo personal.[7] En Yucatán, desde el primer reparto de encomiendas 1541-1542, se adoptó este principio y se mantuvo hasta al menos la primera mitad del siglo XIX con la denominación de contribución personal.[8]

La definición del sujeto tributario es parte importante de la historia fiscal. En Yucatán hasta 1583 el indígena casado tenía tal estatuto y después de ese año lo adquirieron los viudos y viudas, los varones solteros a partir de los 14 años y las solteras desde los 12. Este estado concluía hasta los 60 y sólo estaban excluidos los enfermos. Aunque la Corona desde 1618 ordenó liberar a las mujeres, en Yucatán su disposición se aplicó hasta 1760.[9]

En un primer momento, en Yucatán el monto del tributo era indeterminado, no existía una cuota fija; y como señalaban los franciscanos, "la boca del encomendero era tasa y medida". Sin embargo, a partir de 1548 se confeccionaron las primeras tasaciones en función del número de indios casados, pero sin establecer una cuota por tributario. Al interior de los pueblos el cacique distribuía la producción del tributo entre su población.[10]

[4] José Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, El Colegio de México, México, 1980. p. 144.

[5] Idem.

[6] *Ibidem*, pp. 145-148.

[7] *Ibidem*, pp. 149-153.

[8] García Bernal, *Población...*, pp. 376-384; Alonso Aznar Pérez, *Colección de leyes, decretos, órdenes o acuerdos de tendencia general del poder legislativo del estado libre y soberano de Yucatán, Mérida*, t. II, Imprenta de Rafael Pedrera, Mérida, 1849, pp. 221, 229, 233.

[9] García Bernal, *Población...*, pp. 385-386, 394-395.

[10] Sergio Quezada, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1583*, El Colegio de México, México, 1993, p. 141.

Sin embargo, en 1583 el oidor Diego García de Palacio estableció una cuota fija y determinada y especificó que cada indio casado pagaría dos piernas de manta de algodón, una fanega de maíz y dos gallinas, una de la tierra o pava y otra de Castilla; y el soltero (a) y viudo (a) la mitad.[11]

En Yucatán, como en otras regiones mesoamericanas, los españoles, con el fin de garantizar un permanente abasto impusieron, a través de las tasas, una periodicidad a la entrega del tributo.[12] En un primer momento los pueblos mayas entregaban cada cuatro meses (abril, agosto y diciembre) una tercera parte de los productos establecidos en la tasación,[13] pero a partir de 1583 se establecieron dos plazos, san Juan (24 de junio) y Navidad (25 de diciembre).[14]

Con la encomienda, la Corona cedió la facultad de "servicio" al encomendero, es decir, le trasladó su obligación de proteger, administrar e instruir en la fe católica a los indios a cambio de un tributo que le pertenecía. En Yucatán esta cesión pervivió hasta 1785,[15] y se constituyó, sin duda, en la base del poder económico, político y social de los encomenderos, y así los indios quedaron a merced de los españoles y religiosos. Desde una perspectiva fiscal este privilegio significó para la Hacienda Real en Yucatán el ahorro de los costos de la colecta tributaria,[16] pero también impidió el diseño de una estructura recaudatoria provincial y que esta problemática se pudiera dirimir en el ámbito de las relaciones entre encomenderos y caciques.

Sin embargo, los encomenderos en Yucatán no se escaparon de las garras de la Real Hacienda, estuvieron sujetos a la presión fiscal a través de un conjunto de gravámenes que mermaron sus rentas.[17] Conforme la Corona exigió, estuvieron obligados a pagar: el real de manta, el montado y el escuderaje, entre otros. Hacia 1660 apareció el primero, su origen se remonta a la tercera década del siglo XVII, cuando se decidió crear la armada de Barlovento y España carente de recursos gravó a los encomenderos con dos reales anuales por manta tributada. El escuderaje lo pagaban los encomenderos no residentes en la jurisdicción de su encomienda y las mujeres que, como tales, se les consideraba incapaces de participar en la defensa de la provincia. Esta cuota otorgaba el privilegio de nombrar un escudero que los excusase de acudir personalmente a defender la provincia en momentos de peligro. Durante los siglos XVI y XVII el pago del escuderaje se realizó de acuerdo con las decisiones del gobernador, quien nombraba y establecía el salario del escudero. Esta facultad se prestó a toda clase de manipulaciones, pues imponían a conocidos, parientes o criados y les fijaban salarios demasiado altos. Con el fin de remediar estos abusos, en 1672 se estableció una cuota anual de cuatro reales por manta tributada.[18]

El impuesto de montado, conocido también como arbitrio del montado, se estableció en 1677 con el fin de sostener con 100 mantas del tributo

[11] En el resto de Nueva España los indígenas tributaban a partir de los 18 años. García Bernal, *Población...*, pp. 385- 386.

[12] Sergio Quezada, "Tributos, limosnas y mantas en Yucatán, siglo XVI", en *Ancient Mesoamericana*, vol.12, núm. 1, (Cambridge University Press, 2001), pp. 73-77, ofrece una amplia discusión al respecto.

[13] Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, Antigua Librería Robredo-José Porrúa, 1939-1942, pp. 103-181. Sin embargo, esta imposición tuvo sus límites. Las condiciones ecológicas de Yucatán fueron circunstancias que impidieron a los españoles violentar el ciclo de la milpa. López Medel tuvo que adaptarse a esta realidad y ordenar a los naturales entregaran el maíz en dos plazos o como quisieran.

[14] García Bernal, *Población...*, pp. 385.

[15] Nancy M. Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 544.

[16] Es importante señalar que hasta antes de 1785, año de la incorporación de las encomiendas yucatecas, la recolección de los tributos provenientes de las encomiendas que poseía la Corona en Yucatán la realizaban los caciques o justicias, quienes cobraban los tributos de los indios que estaban bajo campana o en los distritos de sus curatos. Y en cuanto a "la recaudación de los que se hayan dispersos por todos los pueblos, estancias, sitios y ranchos de la provincia, salen cobradores con 8 o 10% que les asignan por su trabajo...". Véase Enrique Florescano e Isabel Gil, *Descripciones económicas regionales de Nueva España. Provincias del centro, sureste y sur, 1776-1821*, SEP-INAH, México, 1976, p. 203.

[17] Un análisis detallado de la presión fiscal de la Corona sobre las encomiendas yucatecas puede consultarse en García Bernal, *Población...*, pp. 282-297.

[18] *Ibidem*, pp. 286, 399-401, 410-411.

a un soldado con caballo y armas. En la práctica, esta contribución se conmutó al pago de dos pesos por manta al año y no exentó al encomendero del escuderaje. El montado no fue del agrado de los españoles, y fueron tan insistentes en sus protestas que el virrey Conde de Paredes convocó a la Junta General de Hacienda para analizar las necesidades defensivas de la provincia y los recursos económicos disponibles. Finalmente, decidió que la caballería no era una buena opción y ordenó aplicar el montado al sostén de las 300 plazas de infantería del Presidio de Campeche y de dos fragatas para vigilar las costas de la provincia. Este gravamen fue quizás el más oneroso sobre el tributo y provocó oposición; pues para esos años existía en la provincia una compañía de caballos corazas, dirigida y costeada por los encomenderos, que además aportaban armas y caballos.[19]

Es importante aclarar que el diezmo, como es bien sabido, consistía en la décima parte de los frutos de la tierra que se debían entregar a la Iglesia para su sustento. En Yucatán, aunque todavía es motivo de debate, todo parece indicar que los indígenas estuvieron exentos, y fueron los encomenderos quienes debían pagarlo por el tributo. Sin embargo, se opusieron a entregar la décima parte y establecieron composiciones con el obispo y cabildo catedralicio. Así, mediante este procedimiento ambas partes acordaron cuotas por cada producto, por ejemplo hacia 1785 por 46 mantas entregaban una.[20] A pesar de estos acuerdos, la Iglesia ejerció una presión fiscal adicional independiente a la de la Real Hacienda. El diezmo fue otra vía indirecta para apropiarse del tributo, pero su destino era las arcas de la Iglesia.

[19] La obligación era mantener un escudero con armas y caballos. Véase *Ibidem* , pp. 292-293, 408-409.

[20] Reglamento provisional para el cobro del tributo de la encomienda de la Corona formado por Diego de Lanz, Contador oficial Real de esta capital, en AGI, Audiencia de México, leg. 3139. Para los antecedentes de estos acuerdos véase "El consejo, justicia y regimiento de la ciudad de Mérida, provincia de Yucatán, con el cabildo eclesiástico sobre los diezmos de las gallinas en especie" (1595), en AGI, Escribanía de Cámara, leg. 304A.

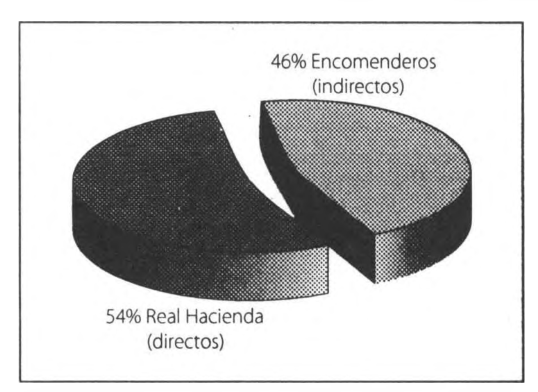
Desafortunadamente no se cuentan entre 1542 y 1721 con datos precisos para conocer la relación cuantitativa entre los ingresos de la Corona como encomendera y los provenientes de los gravámenes de las encomiendas particulares en Yucatán, pero todo parece indicar que entre 1721 y 1785 los tributos captados de manera directa por la Hacienda Real, es decir los recibidos de los indígenas bajo su custodia, guardaron poca diferencia con los ingresados por vía indirecta, o sea a cuenta de los encomenderos.[21] Desde la perspectiva fiscal este "equilibrio" significó que los mecanismos utilizados por los encomenderos para recaudar sus rentas fueron eficaces y que a su vez la Hacienda, al ejercer su presión fiscal sobre los encomenderos, se apropió de una parte importante de sus recursos (Véase Gráfica 1).

Ante la presión fiscal de la Real Hacienda, los encomenderos generaron mecanismos para contrarrestar el descenso de sus ingresos tributarios. Una de sus prácticas fue mantener virtualmente secuestradas a las mujeres que cada semana concurrían a sus casas como servicio doméstico, con el fin de que se dedicaran a la confección de mantas. A lo largo del siglo XVII y del XVIII no existió en Mérida, Campeche y Valladolid casa de vecino español que no tuviese su telar de cintura con una mujer tejiendo mantas de algodón. Otra de sus prácticas, a pesar de la existencia de una abundante legislación prohibitiva que se remontaba desde el siglo XVI, era conmutar el tributo. En otras palabras, exigían a los mayas la entrega de cera o de una cantidad mayor de mantas a cambio de gallinas o maíz.[22]

Los encomenderos distaron mucho de preocuparse por descargar la real conciencia de su majestad; y trasladaron el "servicio", es decir los costos de la religión y la evangelización, a sus protegidos. Así, aparte del tributo, durante el transcurso de los siglos XVI, XVII y XVIII sobre

[21] Esta tipología se sustenta en la discusión que ofrece Moreno Acevedo, "La real hacienda en la provincia de Yucatán", pp. 17-24, sobre los ingresos indígenas.

[22] Sergio Quezada, *Los pies de la república. Los mayas peninsulares, 1550-1750*, CIESAS-INI, México, 1997, pp. 202-203.



Gráfica 1. Ingresos y egresos de la real hacienda de Nueva España. Fuente: TePaske y Klein.

los mayas recayeron las limosnas para mantener a los religiosos (más tarde llamadas obvenciones) y otras cargas para comprar vino, aceite, manga de la cruz, velas y demás ornatos para el culto divino; además de aportar su fuerza de trabajo en la construcción de capillas, iglesias y conventos.[23]

Con la llegada del sistema de Intendencias, en Nueva España arrancó una etapa de reorganización administrativa. La Corona, decidida a reformar los aspectos descuidados por la dinastía austriaca, implementó una serie de medidas cuyo objetivo principal en Yucatán fue apropiarse de todos los recursos indígenas posibles. En 1777 incautó los fondos de las cajas de comunidad de todos los pueblos de Yucatán y los transfirió a su Hacienda.[24] Las cajas de comunidades habían surgido a mediados del siglo XVI con el fin de reunir fondos para el sostén de las escuelas de doctrina.[25] Su aparición había sido iniciativa franciscana para que los pueblos contaran con los fondos necesarios para sostener las escuelas de doctrina. Para la primera mitad del siglo XVII ya eran verdaderas entidades a donde asistían "niños y mozos sacristanes, que leen, y escriben, y cantores que cantan y ofician misas en canto de órgano, y llano, con flautas, chirimías, sacabuches, cornetas, y ministriles, clarines, y trompetas, y órganos que suelen tocar."[26]

En un primer momento la manutención de las escuelas de doctrina estuvo a cargo de los padres y parientes,[27] pero conforme se propagaron y crecieron comenzaron a allegarse fondos a través de las limosnas y la venta de mantas de algodón. Los caciques participaron de manera activa para acrecentar los fondos de estos bienes del común. Para 1560 casi todos los pueblos yucatecos contaban con una caja de madera en donde guardaban celosamente el dinero de sus escuelas de doctrina.[28]

A partir del último tercio del siglo XVI se comenzaron a inventariar los recursos monetarios y los pueblos principiaron, aunque todavía de forma imperfecta, a llevar la contabilidad de sus ingresos y gastos. Pero los fondos, al ser copiosos, despertaron codicias. Los encomenderos se dedicaron a solicitar préstamos a las cajas.

[23] La documentación yucateca que da cuenta de las responsabilidades de los indígenas con respecto a la de clérigos regulares y seculares es abundantísima. La Carta del obispo de Yucatán, Juan Alfonso Ocón, a su majestad sobre las limosnas que los indios dan a los religiosos de la orden de san Francisco (26 de agosto de 1643), en AGI, Audiencia de México, leg. 369, aunque presenta una visión interesada —la del clero secular—, es un magnífico recuento de las obligaciones de los mayas para con la Iglesia, como institución.

[24] Los fondos de las cajas de comunidad siempre fueron apetecibles por la Corona y realizó varios intentos para apropiárselos. Nancy Farriss realiza un seguimiento detallado de estos capitales en los capítulos 9 y 12 de su libro *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de supervivencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

[25] Las cajas constituyeron el mejor ejemplo del manejo de las finanzas locales. Cada pueblo contaba con una caja bajo la custodia de un fiscal especial y el mayordomo municipal que, con otros funcionarios, registraban los ingresos y los gastos para rendir cuentas al gobernador provincial anualmente. Para mayores referencias sobre las cajas en Yucatán, véanse Quezada, *Los pies...*, pp.173-181, 409-412. Es importante señalar que estos fondos monetarios no deben confundirse con los bienes de comunidad (casa capitular, caballerizas, mesón, caballos, mulas, herramientas, sillas de montar, entre otros) que por sus características no ingresaban a la caja, pero eran parte importante de la hacienda de los pueblos.

[26] Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, E. G. Triay e hijos, Mérida, 1937, p. 151.

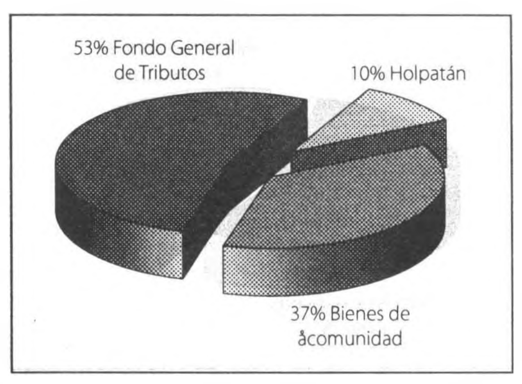
[27] Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1973, cap. xviii.

[28] Quezada, *Pueblos...*, pp. 121-122.

Como esta sangría resultó considerable, las autoridades reales amenazaron a los caciques y mayordomos con la pérdida de sus oficios y con penas pecuniarias si continuaban otorgando préstamos.[29] Para 1786, cuando los fondos entraron a la Hacienda, todos los varones mayores de 14 años pagaban una cantidad fija de cuatro reales.[30]

Tampoco las encomiendas se escaparon de la incautación. Desde 1718 la Corona había dispuesto incorporarlas a su Real Hacienda, decisión confirmada en 1721, pero los encomenderos, como siempre lo habían hecho, se opusieron con el argumento de que Yucatán era una tierra pobre y estéril, además de ser los directos responsables de salvaguardar el territorio de los ataques enemigos. Con estas justificaciones España pospuso su decisión.[31] Finalmente, el 16 de diciembre de 1785 la hizo efectiva,[32] y los tributos de la Corona, los de los antiguos encomenderos y los gravámenes se conjuntaron para dar paso a la aparición del Fondo General de Tributos.[33]

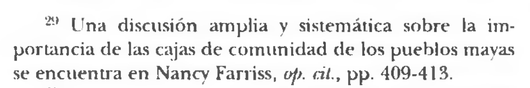
También en 1786 aparecieron en las cuentas de la Real Hacienda los primeros ingresos correspondientes a los pagos del holpatán o medio real de ministros. Desde el punto de vista fiscal era una contribución indígena de "causa final", es decir tenía como fin concreto (desde 1605) sufragar los gastos del Juzgado de Indios.[34] Para 1766 la mujer lo pagaba entre 12 y 55 años, y el hombre entre 14 y 60.[35] En un primer momento, los dineros los administraba un mayordomo bajo la supervisión del gobernador,[36] pero a partir de 1786 la Corona también decidió incautarlos[37] (Véase gráfica 2).



Gráfica 2. Ingresos y egresos de la real hacienda de Nueva España. Fuente: TePaske y Klein.

Para concluir puede señalarse que los ingresos indígenas fueron importantes para la Hacienda Real. Entre 1721 y 1786 se apropió de parte de ellos a través de la imposición que recayó sobre los tributos de los encomenderos; pues, como se señaló líneas arriba, el grueso de la población maya se concentraba en encomiendas a particulares. Esta circunstancia, si bien había permitido a la Corona ceder el "servicio" a los encomenderos, también resultó incuestionable que éstos trasladaron a los indígenas, durante casi todo el periodo colonial, la responsabilidad de sufragar con sus propios recursos la manutención del clero regular y secular. Como el cobro de los impuestos sobre las encomiendas particulares fue un responsabilidad del encomendero para con los oficiales reales, cuestión que no significó gastos de recaudación, resulta pertinente señalar que estos funcionarios no integraron una estructura recaudatoria del tributo cuando la Corona decretó la incautación de las encomiendas yucatecas en 1785.

Las reformas borbónicas resultaron demoledoras para la sociedad indígena, y a lo largo del úlimo tramo del siglo XVIII los ingresos de la Real Hacienda en Yucatán acusaron un incre-



[29] Una discusión amplia y sistemática sobre la importancia de las cajas de comunidad de los pueblos mayas se encuentra en Nancy Farriss, *op. cit.*, pp. 409-413.

[30] Enrique Florescano e Isabel Gil, *op. cit.*, pp. 206-207.

[31] García Bernal, *La sociedad...*, pp.169-170.

[32] Farriss, *op. cit.*, p. 544.

[33] TePaske y Klein, *op. cit.*

[34] Borah, *El juzgado general de indios en la Nueva España*, pp. 349-365, describe el surgimiento y funcionamiento del Tribunal de indios en Yucatán.

[35] Florescano y Gil, *op. cit.*, p. 206.

[36] Borah, *op. cit.*, p. 357, señala como caso "sumamente insólito" que el título de Depositario General recayera en 1683 en una mujer llamada Magdalena Magaña.

[37] Farriss, *op. cit.*, p. 546.

mento extraordinario.[38] Pero este crecimiento inusitado no fue resultado de un incremento de las cuotas del tributo, del holpatán o medio real de ministros y de la comunidad, sino de una política expropiatoria. La Corona primero incautó los dineros de las cajas de comunidad, después los del holpatán y más tarde los tributos de particulares. Estas acciones que significaron la entrada de dinero a la caja real, en los hechos fue un saqueo de los dineros de los mayas.[39]

BIBLIOGRAFÍA

Aznar Pérez, Alonso, *Colección de leyes, decretos, órdenes o acuerdos de tendencia general del poder legislativo del estado libre y soberano de Yucatán*, Imprenta de Rafael Pedrera, Mérida, 1849.

Borah, Woodrow, *El juzgado general de indios en la Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.

Díaz Rementería, Carlos J., "El régimen jurídico del ramo de tributos en Nueva España y las reformas peruanas de Carlos III", en *Historia Mexicana*, vol. XXVIII, núm. 3 (111) (enero-marzo de 1979), pp. 401-438.

Farriss, Nancy M., *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

Florescano, Enrique e Isabel Gil, *Descripciones económicas regionales de Nueva España. Provincias del centro, sureste y sur, 1766-1827*, SEP-INAH, México, 1976.

García Bernal, Manuela Cristina, *La sociedad de Yucatán, 1700-1750*. Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1972.

———, *Población y encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1978.

Landa, Fray Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1973.

Marino, Daniela, "El afán de recaudar y la dificultad de reformar. El tributo indígena en la Nueva España tardocolonial", en Carlos Marichal y Daniela Marino (comps.), *De colonia a nación. Impuestos y política en México, 1750-1860*, El Colegio de México, México, 2001, pp. 61-83.

Menegus, Margarita, "Alcabala o tributo. Los indios y el fisco (siglos XVI al XIX). Una encrucijada fiscal", en Luis Jáuregui y José Antonio Serrano (coords.), *Las finanzas públicas en los siglos XVIII-XIX*, Instituto Mora-El Colegio de Michoacá-El Colegio de México-UNAM, México, 1998, pp. 110-130.

Miranda, José, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, El Colegio de México, México, 1980.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, Antigua Librería Robredo-José Porrúa, México, 1939-1942.

Quezada, Sergio, *Los pies de la república. Los mayas peninsulares, 1550-1750*, CIESAS-INI, México, 1997.

———, *Pueblos y caciques yucatecos, 1550-1583*, El Colegio de México, México, 1993.

———, "Tributos, limosnas y mantas en Yucatán, siglo XVI", en *Ancient Mesoamerica*, vol. 12, núm. 1 (Cambridge University Press, 2001), pp. 73-78.

Sánchez de Aguilar, Pedro, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán (1613)*, E. G. Triay e Hijos, Mérida, 1937.

TePaske, John J. y Herbert S. Klein, *Ingresos y egresos de la real hacienda de Nueva España*, 2 vols., Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1986-1988.

[38] Moreno Acevedo, *op. cit.*, gráficas 5 y 6, muestra, para el periodo 1786-1808, la importancia cuantitativa de los ingresos indígenas en relación con los ingresos provenientes del comercio, los eclesiásticos, los monopolios reales, etcétera.

[39] Farriss, *op. cit.*, pp. 539-556, analiza los efectos políticos y económicos de la incautación de los recursos mayas sobre la sociedad indígena.

Clausura del congreso "Etnohistoria: visión alternativa del tiempo"

*Gloria Artís**

Muy estimados y estimadas colegas:

Es un honor para mí estar en la clausura del Congreso "Etnohistoria: visión alternativa del tiempo", al que dieron, por cierto, un muy sugerente nombre. Agradezco sinceramente la invitación.

Hemos asistido al acto académico, sin duda, de la mayor envergadura. No tuvo desperdicio. Todas y cada una de las ponencias, tanto las de casa como las de fuera, significaron verdaderas aportaciones. Mostraron la calidad de la investigación etnohistórica que se desarrolla en nuestra institución. Mostraron también el compromiso de los investigadores para con ella y para con la etnohistoria. Una vez más ha quedado claro que la creación del área de etnohistoria, hace ya veinticinco años, era un imperativo. Este congreso lo ha demostrado nuevamente. Ha sido la mejor manera de celebrar estos veinticinco años de empeños, tropiezos y éxitos. Nuestra querida maestra Barbro Dahlgren, siempre presente entre nosotros, estará seguramente orgullosa de haber sido protagonista y partícipe del proyecto.

He manifestado en otras ocasiones que la investigación no puede ser un viaje siempre solitario. Es, de por sí, un diálogo permanente: con los libros, con los documentos de viejos archivos, con los pobladores de cercanas y recónditas comunidades, pero también, en muchas de sus fases, en muchos de sus momentos, requiere del diálogo directo con otros investigadores, es la mejor manera que tiene de alimentarse. Cuando este diálogo se produce en congresos como el que hoy termina, la riqueza que se obtiene es garantía de un futuro académico altamente saludable. No sólo hemos aprendido y nos hemos conocido más profundamente, sino también nos hemos divertido. Las exposiciones han sido sumamente interesantes, pero igualmente amenas. Esto da cuenta de la claridad que cada uno de los ponentes tiene sobre su tema de estudio; da cuenta, asimismo, de su capacidad para transmitir los conocimientos que ha generado por medio de su arduo proceso de investigación. En lo personal, todo ello me colma de satisfacción, pero también me emociona y otorga sentido a mi trabajo, sentido que lamentablemente suele perderse en incomprensibles laberintos administrativos.

Trompetas de caracol, códices jurídicos, parentesco, rutas comerciales, plantas sagradas, vida cotidiana, guerra, memoria histórica, Fray Andrés de Olmos, cultos, indígenas y mineros, tributos, ritos, *calpulli,* real hacienda, Bernal Díaz, reflexión etnohistórica... toda una variedad de temas abordados con verdadera pasión. Hemos disfrutado de los resultados de un trabajo esmerado, meticuloso, inteligente, curioso, erudito; de un trabajo ávido de conocimientos y, como

* Coordinadora Nacional de Antropología.

tal, capaz de escudriñar y escudriñar en documentos escritos y pictográficos, en campo, en dichos y entredichos, en líneas y entrelíneas, todo aquello que permita llegar a los saberes que nos dan identidad dentro de nuestra diversidad.

Somos muchos quienes debemos agradecer esta oportunidad que nos brindaron a lo largo de tres mañanas, tres intensas mañanas que se convirtieron en muy especiales. Somos muchos, también, quienes debemos agradecer las obras que han publicado. Para hablar sólo de algunas de años recientes, menciono *Diario y Relaciones de Chimalpáhin*, de Rafael Tena; *El mito mexicano de las edades*, de Luis Barjau; *La actualidad Xhita. Estratigrafía de una fiesta*, de Rosa Brambila; *La nobleza indígena del centro de México*, de Emma Pérez Rocha y Rafael Tena; *La ordenanza del Señor Cuauhtémoc*, de Perla Valle; las colaboraciones en la obra en homenaje a Fernando Cámara Barbachano intitulada *Antropología e Historia Mexicanas*. Estamos, además, en espera de la edición de *Integración y desintegración: la etnohistoria de México*, obra colectiva, producto del seminario del mismo nombre, en el que participaron todos los investigadores de la Dirección con la entrega que los caracteriza.

Hace ya cinco años que me ocupo de la Coordinación Nacional de Antropología. Dicho sea de paso, uno de los primeros eventos a los que asistí fue la celebración del vigésimo aniversario de la Dirección de Etnohistoria. En esta aventura he estado acompañada durante los últimos cuatro años por Luis Barjau, con quien he caminado codo a codo. Su dedicado y creativo trabajo en la Dirección de Etnohistoria me permitió adentrarme en el conocimiento de las inquietudes y las búsquedas de los investigadores y, como él, aprendí a respetarlos y a quererlos cada vez más. Ha sido una constante en Luis no sólo impulsar la investigación etnohistórica creando los espacios académicos necesarios para ello, sino también lograr los apoyos para su mejor desarrollo. Luis, con toda una vida como investigador, ha llevado a cabo una gestión basada en la comprensión de los investigadores. Encontró, así, la mejor manera de realizarla. Estoy convencida de que el resultado de su labor es más que visible. Hoy siente que debe volver a lo suyo: investigar y escribir. Ha decidido dejar la Dirección de Etnohistoria al final del mes de diciembre próximo. Lo lamento sinceramente y quiero aprovechar este momento de celebración, en el que no hay lugar para tristezas, para decírselo públicamente y hacer un reconocimiento a su trabajo. Es un excelente colaborador, lo vamos a extrañar. En fin, perdemos a un buen director pero recuperamos al antropólogo y al escritor, y permanecemos con el amigo entrañable.

De manera particular y francamente sentida, hago un amplio reconocimiento a mis colegas Rafael Tena, Perla Valle, Emma Pérez Rocha, Carlos García Mora, Lourdes Suárez, Rosi Brambila, Amalia Attolini, Gilda Cubillo, Eduardo Corona, Celia Islas, Teresa Sánchez, Bertina Olmedo y Dora Sierra, quienes con su trabajo y dedicación han sostenido la investigación etnohistórica y hecho posible que la Dirección de Etnohistoria cumpla sus primeros veinticinco años de vida con alegría. En lo personal, agradezco lo mucho que gracias a ellos he aprendido.

Agradezco también la valiosa participación, en el congreso que hoy concluye, de Johanna Broda, Sergio Quezada, Hildeberto Martínez y René Acuña, destacadísimos investigadores de instituciones hermanas.

Por ultimo, vaya igualmente un reconocimiento a mis compañeros de la Coordinación Nacional de Antropología: Roberto Mejía, Sandra Zamudio y Juan Atilano, por su intensa colaboración en los aspectos logísticos del congreso.

¡Felicidades a la Dirección de Etnohistoria en su vigésimo quinto aniversario! ¡Felicidades a todos ustedes por hacerlo posible! Muchas gracias.

México, D.F.,
23 de noviembre de 2002

Etnohistoria. Visión alternativa del tiempo
con un tiro de 1 000 ejemplares
se terminó de imprimir en agosto de 2006
en los talleres del Instituto Nacional
de Antropología e Historia.
Producción: Quinta del Agua Ediciones /
Direccción de Publicaciones de la
Coordinación Nacional de Difusión.

A la reflexión acerca de Mesoamérica y su encuentro con Occidente se le conocía como etnografía antigua o histórica, pero cuando a ésta se le despojó de la estrechez de la antropología y de la ceguera ante las particularidades de la realidad mexicana se le denominó etnohistoria.

Desde el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM y el Departamento de Etnohistoria del INAH, Carlos Martínez Marin, Wigberto Jiménez Moreno y Barbro Dahlgren, respectivamente, fueron artífices en los años sesenta y setenta de los cimientos teórico-metodológicos de esta área del conocimiento en México, así como de numerosos proyectos de investigación.

Diario y relaciones de Chimalpáhin de Rafael Tena, *El mito mexicano de las edades* de Luis Barjau, *La nobleza indígena del centro de México* de Emma Pérez-Rocha y *Conchas, caracoles y crónicas* de Lourdes Suárez Diez son el resultado curioso, esmerado y erudito de este campo de estudio enraizado en nuestro país.

Trompetas de caracol, códices jurídicos, parentescos, rutas comerciales, plantas sagradas, vida cotidiana, guerra, memoria histórica y fray Andrés de Olmos son algunos de los tópicos abordados en esta compilación que, con toda justicia, celebra el vigésimo quinto aniversario de la Dirección de Etnohistoria.

CONACULTA • INAH



